عقاید عضدیه شرحی جلال الدین دوانی
حاشیه سی احمد بن حیدر الکردی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كيف لا احمد من تنالت من فضله الالاء وكيف اصلى لا احصى عليه ثناء وكيف لا اشكر لمن تواردت من فضله النعماء وكيف اشكر لمن لبس السلسلة انتهاء فسبحان من قام عن ادراكه افهام اولى النهى وعجز الواصفون عن وصف كماله وصفاته العلى ابدع بقدرته نظام العالم على ما هو البق واحرز ووقف العارفين على اقتناص المعارف الالهية والعقايد الدينية واقتباس انوار الهدى والصلوة والسلام على محمد المبعوث الى كافة البرية ليبين لهم طرق الهداية ويشفع يوم القيمة شفاعة عظمى وعلى اله واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء وبعد فهذه تعليقات بل تنبيهات على تحقيقات مختفية فى صفحات العقايد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق برهان الحكمة وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتاخرين واكمل المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقى الدوانى روح الله روحه وزاد فى اعلى غرف الجنان فتوحه الفها احوج الخلق الى الله الغنى احمد بن حيدر الكردى الطبرابادى ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيانا لرموز عباراته ومحاكمة بين ما وقع للناظرين فى تحقيق معضلاته مع تحقيق للمقام وتنقيح للمرام بحيث يكشف عن وجوه خرايده اللثام ويظهر عن اصداف العبارات درر الفوايد ويستخرج عن ابهام الكلمات غرر المقاصد بحيث تجد الدواوين الحاوية لنتايج افكار المتقدمين والمتاخرين هادية الى اللبيب وقد سعيت فى تقريب المقاصد وان افضى الى الاطناب فانها فى انفسها غامضة فكرهت ان يجمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق نظمها ويتعسر فهمها وارجو الله ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف ومال عن سبيل الجور والاعتساف وتبصرة لكل ذكى متحذق بالنظر الدقيق معتل همته عن حضيض التقليد الى ذروة التحقيق وعلى الله التوكل والاعتماد انه هو الهادى

الى سبيل الرشاد قوله قال النبى صلى الله عليه واله وسلم ستفترق امتى الخ وضع هذا الحديث فى اول الرسالة لتوقف معرفة بعض مقاصدها على معرفة افتراق الامة ونجاة فرقة الاشاعرة بخصوصها من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجية هم الاشاعرة قوله وهو ان ان يبعثه الله الضمير لمطلق النبى المذكور ضمنا والا فالمذكور ههنا خاص وهو محمد صلعم والتعريف انما هو للماهية فلو رجع الى النبى يكون تعريفا بالعام قوله للتبليغ ما اوحاه الله اليه اورد عليه ان من يدعو الى شريعة غيره لا يتاتى منه التبليغ فبعثته انما هو لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه واجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع وهو انما يتم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ ورجع الضمير الى الخلق فافهم قوله اللهم الا ان يتكلف بان يعم النبى الحقيقى والاعتبارى او يقال التعريف انما هو للنبى المتفق على نبوته ونبوة زيد مختلف فيه على ما اشار اليه بقوله قيل او يقال القائل بهذا التعريف حينئذ لا يقول بنبوته ويمكن ان يكون قوله قيل للاشارة الى ان الاختلاف فى انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا لا فى اصل نبوته فدفع الايراد ان يقال يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث لنفسه فقط هذا وايد كونه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل عن الملا والمحقق انه كان يسند الكعبة ويقول يا ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم احد غيرى رغيا وامر اذ لم يدل على انه ادعى النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن كان يعلمهم دينهم وفى هذه العبارة اشعار بعدم كونه نبيا فتامل قوله وقد يخصص بمن هو صاحب كتاب او شريعة اورد على اشتراط الكتاب ان الرسل ثلثة اضعاف الكتب مع واحد آخر فان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة وثلثة عشر وايضا ان داود عم كتاب وليس برسول واجيب الثانى بتخصيص الكتاب بما بين

٧ لان الحكم قد يتعلق بغيره

بتخصيص الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الاول بانه يحتمل مشركة رسل في كتاب الا
ترى ان هارون كان مشركا لموسى ع م في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب
باحتمال تكرر النزول كما في الفاتحة **قوله** فان ما هو محقق الوقوع قريب بيان للعلاقة
التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب للتاكيد والتحقق فهو من قبيل
استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم **قوله** كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى قائله ابو علي الفارسي حيث قال اللام في قوله ولسوف يعطيك ربك فترضى
من قبيل لاقومن وكلمة سوف نائب مناب نون التاكيد فيكون ولسوف يعطيك وعد
يخالف لما ذكره البيضاوي من ان اللام للابتداء ودخل الخبر والمبتدا محذوف والتقدير
ولانت سوف اه لا للقسم فانها لا تدخل الا على المضارع المؤكد بالنون وجمعها مع سوف
للدلالة على ان العطا كاين لا محالة وان تاخر لحكمة انتهى وهذا اولى مما ذكره الفارسي اذ يلزم عليه خروج
سوف عن تمام معناه ولا يلزم على هذا الا استعمال اللام في جزء معناه على ان يكون معناه الحالية
والتاكيد واما اذا كان للتاكيد فقط فاللام اسهل وكان في عبارة الشارح اشارة الى هذا
حيث قال كما قيل فتامل **قوله** اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوة صلعم في شرح
المواقف قال الآمدي كان الناس عند وفاته صلعم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشا بينهم خلاف اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج
الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر المعبد الجهني وغيلان الدمشقي
ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسنادهم جميع الاشيا الى تقدير الله ولم يزل الخلاف
يتشعب الآرا تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلثة وسبعين
قوله لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد اختيار للشق الاول ومنع

لكون الاصول

الاصول المذاهب اقل مستندا لجواز كونها بهذا العدد وفي تقييد المخالفة بالاعتداد اشارة
الى انه لا يضر كون الاصول التي بينها مخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة فرقة و
الماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد المذكور بواحد والظاهر ان المراد من كون الاصول
التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة قوله وقد يقال لعلهم
في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي ع م والصحابة بل حدثت بعده ولا شك
انها لم يكن في اول حدوثها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد في جميع الاوقات بعد حدوث
جميع المذاهب **قوله** لعلهم بلغوا هذا العدد في وقت من الاوقات وان زادوا او نقصوا
اه يمكن ان يجاب بهذا اختيار الكل من شق الترديد ويندفع التوهم الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة
واحدة من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول على تقدير اطلاق
الاصول لزوم كون فرقة واحدة من الفرقتين اعني الاشاعرة والماتريدية ناجية مع ان كلها
ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها مخالفة معتد بها فلا احتياج الى هذا الجواب المحتاج
الى بيان نكتة تخصيص العدد المذكور بالذكر **قوله** كلها في النار الا واحدة لا منافات بين هذا
وبين قوله ع م اختلاف امتي رحمة اذ المراد من الاختلاف ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو
بحسب الاصول فانه موجب لدخول ما عدا الفرقة التي عقايدها حقة في النار والافتراق
باعتبار الاصول **قوله** فلا يرد انه ان اريد اه وجه عدم الورود ان يختار الشق الثاني ويقال
من الدخول وقوله فهو مشترك بين الفرق قلنا ممنوع على تقدير ان يكون المراد الدخول من حيث
الاعتقاد ولا يلزم من كون بعض من كل فرقة عصاة الا الدخول المطلق فهو في عصات الفرق
الناجية من حيث العصيان دون الاعتقاد وفي ما عداها من حيث الاعتقاد ايضا **قوله**
والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا وذلك لان المواعيد الواردة

يحسب الفرق الاسلامية ثلثة المعتزلة والشيعة والخوارج المرجئة والنجارية والجبرية المشبهة والناجية ولا يجوز الفرق ان يراد بالاصول جميع المتعلقة بالاعتقاد ... ثلث وسبعين ان عدد الماتريدية ... والان عدة فرق واحدة المعتزلة عدا احدى وعشرين فرقة والشيعة اثنين وعشرين والخوارج ... ثلثة والمرجئة ... والجبرية ... والمشبهة ... فتبلغ فرق الاسلام ثلث وسبعين واحدة ... الناجية فرقة واحدة ... والان عدة اخرى ... وسبعين

وقد يقال والفروع

في دخول العصاة اولا الى النار ثم فلا يخصص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه اذ
الظاهر قوله كلها في النار مطلق الدخول فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية
قلت لم يحمل على ظاهره بل قيد الدخول بما هو من حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء سلب
عن الفرقة الناجية من تلك الحيثية فقط لا من حيث العصيان ايضا وذلك لان الم
المسلمين كانوا في زمن حيوته عم وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي عم
على تلك العقيدة مع انه عم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من
المعاصي كما نقل عن كتب الاحاديث فان صح هذا تم ما ذكره الشارح ههنا والا فلا اذ تخصيص
العمومات بظاهر هذا الحديث ليس بصحيح جدا اللهم الا ان يقال اعمال الدليل في جميع الصور
اولى من اهماله بالكلية او في بعضها فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولى
من اهمال احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء على تقييد الدخول في هذا الحديث بحيثية
الاعتقاد فتامل واعلم انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه
بثلث روايات ليس واحد منها ما نقله المص اولها ستفترق امتي ثلث وسبعين فرقة
الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة
وفي موضع آخر كلهم في الجنة الا الزنادقة وانه قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون
الهالكة واحدة وهي التي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عن وقع اليأس عن خلاصه
لان الهالكة لا يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون الناجية واحدة وهي التي دخل الجنة
بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج ايضا مطلقا وهذا طرفان وهما عبارتان عن خير الخلق وشره
وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم

ثم يدخل بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقائدهم وبدعتهم
وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في النار من هذه الامة
فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت الكذب على النبي عم بالمصلحة واما من سائر الامم
من كذبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفاته ومعجزاته الى رقة للعادات هذا واستنبط
منه بعض المتاخرين جوابا عن قول الشارح القول بان معصيته اه وقال بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من
الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش في الحساب فقد عذب
فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش
في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا لا يغتر بالفائه اقول ان حجة الاسلام لم يفسر الناجية عليه
من اللذل تخصيصه بل بالتي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذه العنوان لا يتحقق الا
في اهل السنة والجماعة لقوله عم الذين هم على ما انا عليه واصحابي ولا يكون جميع اهل السنة كذلك
بل اعلم قوله على قدر خطاياهم في عقائدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم
وقلتها واما المص فقد ذكر ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا بعيد كما قررنا اولا فلذا حمل الشارح ههنا على النجاة من حيث
العقيدة حيث قيد كلها في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد وهذا اولى اذ الظاهر ان
قوله الا واحدة استثناء الفرقة بتمامه فظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران
ذنوب الاشاعرة مطلقا على شيخ التفسير واما ما اخرجه الشيخان في صحيحيهما
انه ما من عبد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وعبده الا حرمه الله على النار والمراد الا
حرمه على النار ابدا وتاويل امثال هذا مما يستدل به من قال لا يضر معصية مع الايمان كما لا ينفع
عبادة مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة كما نقل الشيخ شهاب الدين بن الحجر

عن الامام النووي في شرح مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله هم كلها في النار على كل واحد
من كل فرقة فيكون قوله الا واحدة رفعاً للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة يكون
قوله هم كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار فتكون قضية كلية مشتملة على قضايا كليات
موضوع كل فرد من افراد موضوعها ولا شك ان استثناء فرد من افراد موضوعها عن الحكم
يكون رفعاً للايجاب الكلي فيجوز دخول بعض الاحاد من الناجية الجنة ابتداء ويندفع المنافات
فالتزام القول في دفع المنافات انما هو على ان يكون الحكم على احاد العدد المذكور التي هي الفرق
والطوائف فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة فيقتضي عدم دخول البعض منها فيها
مطلقا وهو مناف لكون عصيان العاصي منها سببا للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول
فتأمل حتى تطلع على ما هو الحق قوله ولا يبعد ان يراد استقلال مكثهم اه يعني ان المراد بعدم دخول
الفرقة الناجية النار ان مكثهم قليل بالنسبة الى سائر الفرق لان دخولهم لا يكون الا من حيث
المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق فانه من حيث العقيدة الباطلة ايضا وسوء العقيدة يوجب
ان يكون المكث اطول مما هو بسبب المعاصي قوله وهو من راى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا
ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد قال في منظومة النخبة في تعريف الصحابي هو الذي
في حالة الاسلام قد لقي المبعوث للانام محمدا ومات مسلما ولو من وقع تخلل ارتداد
وارتفع قوله من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان معناه من غير تعلق الغرض وفيه ان الوضع
لا يتعلق بكيفية العمل نفسه وانما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم لا غرض تحصيله كما يدل عليه قوله
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ومعنى تعلقها بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل
كالنسبة في الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان كان خلاف ظاهر
السياق فافهم قوله التابعون في الاصول الشيخ ابي الحسن الاولى الموافقون ليشمل

ليشمل من قبله من الصحابة والتابعين وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع والاهواء واما
الماتريدية فلم يختلفوا اختلافا معتدا به فلم يعد فرقة اخرى ولا يخفى ان الاولى اهل السنة
بدل الاشاعرة قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة اه اشار به الى الجواب الى المنع بقوله
الشيعة توافق اه والى المعارضة بالقلب بقوله بل الامر بذلك اه يعني على تقدير تمامية
الدليل المذكور يكون دليلا للاشاعرة وانما قلنا لا للشيعة وانما قلنا على تقدير تمامية الدليل
لان قول الطلي والطوسية ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة انما
يثبت بدليل اخر وهو انه يلزم الترجيح على تقدير عدم كونها مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا
يخفى ان الملازمة ممنوعة لجواز كون الشيء الذي خالف فيه مخالفة يسيرة مرجحا لنجاتها وبهذا
ظهر ان التعويل في اثبات النجاة للاشاعرة انما هو على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث
اه قوله فان المذكورات ليست كذلك اي ما ذكر في هذه الرسالة من مقاصد باليست
مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد حتى يكون الاجماع ههنا بمعنى المصطلح وان كان مسئلة الحدوث
مما اتفق عليه اهل الحل والعقد فان قلت فلم لم يحمل الاجماع على المعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت
لان جميع مقاصد هذه الرسالة في حيز هذه الاجماع مع ان النسبة لطائفة مخصوصة باطل
عنه قوله ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات
بالعدم يعني ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم كذلك
يطلق على المسبوقية بالذات بالعدم والحمل عندهم على العالم بجميع اجزائه انما هو هذا المعنى الاعم
بناء على ما ذهبوا اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على ما سيجيء تفصيله قال في شرح الملخص
اعلم ان الحكما احتجوا على اثبات الحدوث الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته
والوجود من غيره وما بالذات مقدم على ما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات
فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه لو كان الممكن يستحق العدم لذاته لكان ممتنعا

بلا مرجح

فلذلك عدل الامام عنه الى ايراد الحج على وجه اخر وهو ان استحقاقية اللا استحقاقية مقدم على استحقاقية لاحدهما فان الاول من ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ما قاله المحقق اذ الظاهر عبارة المحكي على ما قاله سيد المحققين قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا زمانيا اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فاذا كان ذاتيا فهو الذاتي وان كان زمانيا فهو الزماني وهذا هو المفهوم من الهيات الشفاء ويعلم مما عدل اليه الامام انه عنده الحدوث الذاتي عبارة عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح الشريف في تعليقاته على التجريد بان من فسر الحدوث بهذا المعنى فقد فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف الا مسبوقية الوجود بالعدم بالذات او بالزمان اذا تلخص هذا علمت وجه تفسير الشارح الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما اشتهر بين المتاخرين من الاحتياج الى الغير بل جعل مستلزما للحدوث الذاتي بقوله لان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات ولا يخفى ما في هذا القول من المسامحة والاوضح ان يقال فان كون الممكن مسبوقا بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي

قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلنا ها في حواشي الشرح الجديد للتجريد قال فيها ان ما نقل عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايسا امر موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه واورد عليه ان المعلول ليس له ان يكون معدوما من ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر الشيخ عليه وجها اخر لهذا المطلب وهو ان وجود المعلول لما كان

كان متاخرا عن وجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم رد عليه بما تلخيصه ان الممكن ليس في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا تم والا فلا هذا ولا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم فكما صح ان يقال ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ووجه بعض المتاخرين في تعليقاته على حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال مرادهم بالعدم السابق على الوجود في الحوادث سابقة ذاتية هو صرافة الذات اي الذات المأخوذة من حيث هي بناء على تقدم ماهية الذات على الوجود وهذا لا يتصور في القديم لانه مخصوص بذاته لقاء وجوده على ذاته وليس حالة التجرد عن الوجود وقول الشيخ للمعلول ان يكون في نفسه ليس ظاهر الانطباق على ما قلنا فليتأمل انتهى قوله فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاول بسيطة قال السيد قدس سره في تعليقاته على حكمة العين لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرطا فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ من جانب المعلول فنحن ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك في لا انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انتهى ورد هذا بان كلا من الجزء المادي والصوري جزء من المعلول مع انه جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة ايضا مع كونه صفة المعلول ومعتبرا معه لم يلزم محذور هذا وقد قيل انه كما يلزم على تقدير تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة يلزم ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع النقيضين في

كما لا يخفى على المتأمل فان قلت فليكن تقدم العدم على الوجود بالذات من قبيل تقدم المعد
قلت فيلزم ان لا يوجد قديم بالزمان عندهم مع ان مدار هذا الاصطلاح منهم على اثباتهم
القدم الزماني لبعض الممكنات ولا يدفع بان العدم لو كان معدا لزم تقدم الوجود على نفسه
بناء على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه وعدم العدم هو الوجود لان الوجود وعدم العدم متلازمان
ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الآخر هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره المحاكم في بيان الحدوث الذاتي
بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا خلي وطبيعته وذاته يكون معدوما اذ العدم
لا يحتاج الى جعل وتأثير بخلاف الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته ولا يلزم على هذا
ان يكون مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر الى ذاته
معناه استواؤه في عدم وجوب واحد منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم علة
الوجود معناه ان العدم لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لا ان عدم
العلة مؤثرة في عدم المعلول ولا شك ان الممكن ح احق بالعدم من الوجود ولا معنى
للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما فهمه بعض المحققين من المتأخرين من كلام الشيخ
في الالهيات الشفاء في بيان التقدم الذاتي والاقدمية لما بالذات بالقياس الى
ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر فان قلت انهم نفوا الاولوية الذاتية في الممكن لاحد طرفي
الوجود والعدم حتى لا ينسد باب اثبات الصانع وما ذكرتم ينافيه قلت لا منافاة
فان الاولوية المنفية بالقياس الى نفس ذات الممكن من دون ملاحظة غيره اصلا وههنا اولوية العدم
انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تأثير وجودها مع انه لو التزم احد اولوية العدم بالقياس
الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا لا يلزم الامتناع لعدم بلوغها
مرتبة الوجوب ومن هذا تبين سر ما نقل عن الالهيات الشفاء للشيخ من انه للمعلول

المنفية الماهية

للمعلول ان يكون في نفسه ليس اه قوله بعدية زمانية المراد بالبعدية بعدية لا يجامع معها
القبل سواء كان كل منهما في زمان كما في الزمانيات او لا يكون واحد منهما في زمان
كما في اجزاء الزمان وكما في عدم الزمان والزمان او يكون البعد في زمان كتقدمه سبحانه وتعالى على
الزمانيات مع ان القسمين الاخيرين عند المتكلمين المسمى بالتقدم الذاتي على ما سنشير
اليه في اخر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية الزمانية بالتفسير المذكور انما يكون لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم
عليه كونه تع واقعا في زمان تع عن ذلك فتبين من بطلان استدلال الفلاسفة على قدم العالم
بقدم الزمان قوله واتباعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا قوله ومطلق
صورها الجسمية وصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة التي هي طبيعة
واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب
افرادها ازلا وابدا كذا في شرح المواقف قوله وصورها النوعية عطف على قوله بموادها
قوله والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها بناء على بقاء صور الاستقصات في امزجة المواليد
القديمة بالنوع عندهم قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل حدوث الزماني [illegible]
اه والحاصل ان نقل الحدوث عن افلاطون غير موجه في ذكر مص ذلك الكتاب ان ارسطو خالف
افلاطون من بعض [illegible] الا ان يقال المراد بالقدم المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر
الاجزاء فان افلاطون غير قائل به بل بقدم العقل المجرد والنفوس المجردة فما اتفق عليه غير ما قال
افلاطون بقدمه قوله ثم لا يلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك
المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام فان قلت فيلزم ح قدم الكلي الطبيعي المحفوظ
بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت مع انه من هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة

ولم يكن القبلية زمانية

الكتاب [illegible]

من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله في الشرح حيث قال فان ارسطاطاليس
اه والاولى انه باطلة عنده مطلقا لجريان برهان التطبيق فيه مطلقا على ما سيظهر تحقيقه من كلام
على ان الجميع عليه فحيث انه لا شخص قديما غيره تعالى ولو سلم جريان برهان التطبيق فيه مطلقا
الى الجميع عليه نفي القديم مطلقا فلا نم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه
السيد المحقق قدس سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان الذاتيات
موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها فيمكن ان يقال
لعل تلك الحوادث المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجود كلي المشترك بينها الا بالعرض
والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم القدر المشترك بين التعلقات
وتعلق الارادة راجع الى حقيقته تع فلا يلزم ذات قديم غيره تع ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا
لا حاجة الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاولى لم يجز وعن
الثانية جائز كما هو الحق عند الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين ونحن اليه اخر الجواب الثاني
على ما سيظهر قوله ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية قديم المتحرك
بعينه الجاري كذا دعوى من غير برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوى التقدم الطبعي
وليس ذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم زماني بالمعنى المذكور وهو اعم من ان يقع القبل و
البعد كلاهما في زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجامع القبل والبعد فيها مع انه لا يقع شيء منها
في زمان كما في تقدم اجزاء الزمان ويكون ما يحسبها القدم مستندة الى القديم وحدوث
اشخاصها واسطة في صدور الحوادث على ان في انية الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا
للحركة بحثا على ما لا يخفى وهو لم احتجت الى اثبات الزمان بل الحق ان الزمان امتداد
موهوم منقسم الى الساعات والشهور وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون قوله وكذا دعوى ان

الى ما هو

ان المعدات لا بد لها من مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة الى قول الحكماء ان كل
حادث زماني لا بد وان يسبقه مادة تقوم امكانه بها بناء على ان الامكان امر وجودي اذ لا
فرق بين قولنا امكانه منتف وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يكون قائما بنفسه فيكون
قائما بمحل فلا يلزم الا نقلا آخر النقض في الحل وتقريره الاول ان يقال ما ذكر جار في الامتناع
والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه منتف ولا امتناع له وعدمه متحقق ولا عدم له وتقرير
الثاني ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية اي اللاامكان وقولنا لا
امكان له معناه سلب تلك الصفة الوجودية وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية
وسلب اتصافه بها كذلك فرقا بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وسلب اتصافه بها قوله
وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الخ فيه انه لا يلزم من كون الممكن وجوده في
الازل محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان وجوده فيما لا يزال ثابت في الازل
ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية على ما سيشير اليه الشارح فلا يلزم خلاف الفرض
وقلب الحقيقة لان جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي متحقق في الازل فان قلت انما
يصح على ان يكون الترديد في الوجود اللايزالي لا في مطلق الوجود وكلام الشارح مبني على الثاني
قلت الظاهر ان الترديد في الوجود المعتبر للحادث لان المدعى ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات
حادثا وح يلزم قدم الحادث او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل فما ذكر بعض الافاضل
من ان الترديد في استدلال الفلاسفة كل موجود ممكن مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا مبني
على كون دليلهم من باب الاستغناء رافعا للتالي بالنظر الى الشق الاول من الترديد وهو
خلاف الظاهر ولزوم قدم الحادث على الشق الاول ظاهر على مذهبهم من ان تخلف المعلول عن علته

علته التامة سواء كان مختارا او موجبا ممتنع **قوله** باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما
لا بد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت هذا اختيار لشق ردد المستدل بين الشقين بانه
يلزم على اولهما حدوث الممكن بدون تمام علته وعلى الثاني التسلسل ففي الجواب باختياره
يلزم اختيار احد شقيه ومنع لزوم ما لزمه ومنع بطلانه والمنعان مكابرتان اما الاول
فلانه لا خفاء في لزوم ما لزم كل واحد من شقي الشق الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث
الممكن بدون تمام علته باطلا لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع وبطلان التسلسل معلوم
من البراهين القاطعة فمنعهما مكابرة قلت كون هذا الجواب اختيار الشق الثاني
مبني على ان المجيب ردد الوجود المردد فيه في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او
المطلق واما الوجود اللايزالي وبالنظر الى الشق يختار الشق الثاني دون الثالث
فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من الترديد ويمنع لزوم قدم الحادث بناء على
الفرق بين العلة الموجبة والمختارة في امتناع تخلف المعلول عن الاول دون الثاني
على ما ينجر اليه آخر هذا الجواب كما لا يخفى على المتأمل في آخره المنصف وبالجملة كونه
اختيارا للشق الثاني مبني على الاول من شق الترديد الذي ردد المجيب بينهما الوجود
المردد فيه في استدلال الفلاسفة وان كان خلاف الظاهر لما مر اليه الاشارة واظهار
النقوض البعيدة للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد المحذورين مبني على الشق الثاني فانه
بالنظر اليه يختار الشق الاول من الترديد فتامل **قوله** وهو خلاف المفروض اذ المفروض
ان التعلق بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا يحتاج الى مرجح آخر على ما يفهم
من قوله اذ من جملة ما لا بد منه الى قوله بوجوده فيما لا يزال ليس المراد من المفروض ما اختير في
هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في ترديد الفلاسفة نعم خلاف المفروض على تقدير شق

شق المتممة انما هو خلاف المفروض بهذا المعنى فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان
اظهر اللهم الا ان يقال كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الى مطلق الموجود والوجود
الازلي وان كان خلاف الظاهر لما مر اليه الاشارة وقد منقول الترديد بدو في التعلق بانه او ليس
بمتمم لا كان في الوجود اللايزالي لا يلزم على شق المتممة خلاف المفروض الذي هو الشق الثاني
المختار في الجواب الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف المفروض فتامل **قوله** على انا ننقل الكلام
الى ذلك الامر ويقال ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجود العالم اولا وعلى
وعلى الاول يلزم ازلية ذلك الامر وهو باطل لانه ايضا فيما لا يزال مع انه اعتبر ان ذلك الامر
وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر آخر وكيف هو باطل لانه ايضا فيما لا يزال مع انه يلزم ازليته
اذا اعتبر ويتسلسل **قوله** وقد تعلقت الارادة بوجود وقت معين فلا يجد الا فيه
رد هذا بانه يتوقف حضوره على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام اليه ويتسلسل
واجيب بان حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر سابق وهكذا
فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات
قبل وجود العالم ولا نم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد
كونه غير ازلي اقول لو كان ذلك الوقت الحادث من الاعيان ايضا يلزم التسلسل بناء على
ان الارادة كما تعلقت بوجود المعلول في ذلك الوقت تعلقت ايضا بوجود ذلك الوقت
مسبوقا بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه تعالى على الزمان عندهم ولا يرد عليه
انه لما تعلقت الارادة في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المعلول عن
العلة التامة او ازلية الحادث وامتناع اللايزال مع الازل بناء على الفرق بين العلة الموجبة
والمختارة فافهم **قوله** فنختار انه لكل التعلق المتمم لعلة وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي

بالوجود الازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي فانه متمم لعلة الوجود اللايزالي كما قال
وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك فان قلت ان ذلك الوقت
من جملة ما لا بد منه في الوجود اللايزالي فكيف يكون ذلك التعلق متمما لعلة قلت المعلول ههنا
ممكن مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية الزمانية بالمعنى الاعم الشامل لما هو اصطلاح المتكلمين
في المسبوقية الذاتية فيكون ذلك من اعتبارات المعلول فتامل واعلم ان انجرار آخر الجواب
الثاني الى اختيار الشق الاول من الترديد ومنع ازلية الحادث بناء على تخلف المعلول عن
العلة التامة جائز ظاهر بعد التامل في قوله فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته الى آخر
ما ذكره ههنا وهذا هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين والسر فيه ان ما ذكروه في
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده في
وقت وعدمه في وقت آخر لا يلزم في المختار لان الارادة مرجحة فتامل قوله سواء
كان مقارنا بالوجود ففيه اشارة الى انه لا يلزم المسبوق بالقصد والارادة حادثا لجواز
ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما قرره الآمدي فلا يتم الاستدلال
على حدوث العالم بانه مسبوق بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين قوله وقد
يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان ان اراد
بكون الشيء الازلي فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الزماني كما هو حال السابق
مع اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق غير داخل تحت تعريف الزمان وتغيره اذ الفلاسفة
ايضا قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم يرد عليه قوله فان ما يوجد لا يوجد الا على حسب
ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيص الممكنات وجودها باوقاتها وقوله و
الزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده المتناهي فلا يحسن جعل هذا القول معارضة

معارضة في مقابلة المستدل بناء على انه دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان لا شيء
من الازليات بزماني لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شيء منها في
الازل فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول معارضة عدم جعله جوابا آخر عن اجوبة
الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث والشيخ في مقام نقل الجواب عن الدليل
المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص له بدليل دون
آخر اللهم الا ان يقال عنون بقوله وقد يقال اشارة الى ما فيه من كونه دعوى بلا دليل
ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم كون
ممكن ما ازليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية والازل سابق على الزمان انسب من عدم
جعله معنونا بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول في كونه نقضا باختيار الشق الاول
ومنع الملازمة وكونه جوابا آخر مبني على الفرق بالسند اذ هو في الاول الطريق المذكور وفي
الثاني هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى
انه يمكن ان يقال ان لم زمانية جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان
بمعنى الدخول تحت تعريف الزمان لا بمعنى الازل سابق عليها السابقية المذكورة
فان قلت الكلام على السند الاخص غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن التحقيق
انه بمعنى السند لا يصلح للسندية مفيد على ما يفهم من كلامه قدس سره في تعليقاته
على حكمة العين فان قلت لو كان هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل
او نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني على
جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو غير جار في الزمان
لامتناع كون الزمان في وقت من الاوقات فهو تقرير له على وجه يعم الزمان على ما يرد عليه

الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات
زمانية فلا شيء منها في الازل
فيكون كل منها حادثا نسخه

قوله والزمان من جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان معنى تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات
فيما لا يزال وجودها وجوداً مسبوقاً بالعدم سواء في وقت كما عند من الزمان او لا كا
الزمان ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضاً يلزم الفصل بين السؤال
الآتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثاني على انه يحتاج في صورة النقض الى ما يجري به
آخر الجواب الثاني حصة من منع استحالة التخلف مطلقاً كما لا يخفى على المتامل والحق ان هذا
الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم الناشي عنه فان قوله تعلقت الارادة في
الازل بوجود المقدرات فيما لا يزال وانما كان المراد منه وجودها وجوداً مسبوقاً
بالعدم مطلقاً الا ان المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لتبادره في بادي الرأي
من فيما لا يزال فيتمسك بالزمان فيدفع بقوله وقد يقال اه فتامل قوله فان قيل اه الغرض منه
بيان ضعف الجواب عن استدلال الفلاسفة باختيار الشق الثاني من ترديد الشق الثاني
ومنع لزوم التسلسل بناء على ان الحادث الازلي المتمم للعلة انما هو تعلق الارادة وهو
امر عدمي لا يحتاج الى امر يخصصه بوقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية
وهي التعلقات غير ممتنع وبطلان ما قيل يلزم من لا تناهي التعلقات كون غير المتناهي
محصوراً بين الحاصرين والا فلا وجه لهذا السؤال بعد التزام تخلف المعلول عن العلة
التامة اذا كان مختاراً اذ يوجد اختيار الشق الثاني من شقي هذا السؤال ومنع الملازمة
ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق متمماً للعلة على ما هو مراد الجواب
الثاني اذ لا يخلو من ان يكون حادثاً او قديماً وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم
ولا يخفى ان هذا السؤال كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضاً بان هذا التسلسل
في المعدات وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق قوله فالقول

فالقول بالانحصار ههنا ظاهر الفساد وان صدر الى اخره فبطلان هذا التسلسل بهذا القول
غير موجه واما بطلانه ببرهان التطبيق فقد قيل انه ثابت بناء على انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف وجود العالم عليها فيجري فيها برهان التطبيق بعينها
حصولها للموصوف بالترتيب ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها
وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلاً واتصاف المحل بها
لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات معدات
وان البرهان فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم منه مطلوبه على ما سبق اعلم ان القول
بالانحصار في مثل هذا الموضع صدر عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال في تعليقاته على حكمة
العين في مبحث اثبات الوجود الذهني بانه لو لم يتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي
بالوجود لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجود آخر وننقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات
ان كون الماهية موجودة بوجودات عديدة بينهما يستلزم الانحصار الوجودات الغير المتناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولاً ولا شك ان نسبة الماهية مع الوجودات كنسبة
الارادة مع التعلقات فيلزم من القول بالانحصار ههنا كذلك ايضاً وهو وهم فاسد وان صدر
عنه قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتاخرين ان الانحصار ثابت ولكن ليس فيه محذور
لعدم كون النسبة بين ما فرض حاصراً وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك
الامور وهذا هو احد الشرطين لاستحالة كون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين والآخر هو ما صرح
به قدس سره في حاشية المطالع وهو ان يكون بينهما ترتب طبيعي او وضعي لان نسبة
الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الوجودات على قياس هيولى عالم العناصر فانها ثابتة
مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية على ما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة

ما لقول بالانحصار ههنا

بع التعلقات والى صار ان الانحصار انما يلزم اذا كان للسلسلة طرفين
معينين والطرف الآخر فيما نحن فيه ولو كان معينا للموجودات والتعلقات كي يكون الواجب
طرفا للسلسلة الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب فتكرر وم الانحصار بين الحاصرين فيه فان بت
لانه احاد الممكنات علل فاعلية والواجب ايضا فاعل فيلزم ح والواجب ايضا علة فيلزم وقوعه
في الطرف فيلزم الانحصار بين الحاصرين فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي قوله
والتسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
وهذا مبني على دعويهم الغير المبرهن من ان المعدات لا تنتظم سلسلتها الا بحركة سرمدية
وحدوث العالم باسرها بما فيها قوله فان الافلاك قديمة عندهم بيان لمذهب
الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم التسلسل عندهم بناء
على اثباتهم جسما قديما متحركا بحركة قديمة فيكون كل من الحوادث مسبوقا باخر لا
الى نهاية من قبيل المعدات والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان برهان
التطبيق فيها على زعمهم قوله فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد قال ارسطو الحركة
قد تطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون قبل آن الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه وتسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة
في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة
فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع
فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول النسبة الى الجزء
الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة

معينين بدر

الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود
لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة
حدود المسافة في الحركة الاينية فان كون الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل ان
فرد آخر الاوضاع غير الفرد القديمة باعتبار ذاتها وهي حادثة من حيث العوارض اللازمة
لها باعتبار اضافتها الى تلك الحدود ويختلف عنها بهذا الاعتبار الحركة بمعنى القطع
فهي بالاعتبار الاول مستندة الى القديم وبالاعتبار الثاني واسطة في صدور الحادث
عن القديم اذ يكون تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة قوله صدوره مع
حدوثه اي صدور الحادث عن القديم مع حدوث العالم باسره عن القديم مع حدوثه
بجميع اجزائه قوله وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش قيل
لعل قول ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب
تعالى جهة ومكانا على ما سينقله الشارح عنه والواجب ازلي ولا يوجد بمكان ازلي فاضطر
على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل في العرش لانه مكان الواجب
عنده كما سيجيء قوله من مستمر متشابه الاجزاء ولا شك ان المراد منه الحركة بمعنى
التوسط والمراد من تشابه الاجزاء تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار
تجزي المسافة لا تجزي فمعنى تشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة في امتدادها لو
كان لها اجزاء فيه ولم يختلف كما في الحركة بمعنى القطع المتشابهة اولا كما في تعليقاته
على التجريد قلت لا تشابه للاجزاء الى صلة لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام
في الحركة الفلكية والكرة المتحركة على نفسها يكون الحركة في بعض اجزائها اسرع وفي
بعضها ابطأ فافهم قوله ولا بد لعدم من علة حادثة قيل هم وانما يكون كذلك لو كان

قائل ملا يوسف منه

عدمه لا لذاته ولكن كذلك قال صاحب التحصيل ولو لا ان في الاسباب ما العدم لذاته لما صح وجوداتي وقت وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى فان قلت يلزم عليه ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها قلت لا لا يجوز لوجود الشيء لذاته لا ما يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس بممتنع ولا واجب ايضا اذ هو ممتنع له جميع انحاء العدم والخارجي كما ان الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم ذلك ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا تكون معلولة باعتباره هذا ما نقل عن تقرير بعض المتاخرين ورد عليه بان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة التامة وفيه ان وجود العدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده في الزمان الثاني الذي هو زمان البقاء ولقائل ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد الوجود يكون ح مقتضى ذاتها فيتحقق لها آن الوجود لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع النقيضين بل اخس كما لا يخفى على المتامل فان قلت يحتمل ان يكون العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون متقررا دائما ويلزم الخلف والمذكور فافهم قوله او بعضها امر موجود وبعضها امر عدمي بان ينتفي علة الجزء ويوجد المانع معا فان عدم الجزء ح مستند الى مجموعهما ولا يلزم توارد المستقلين اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد واما عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل فان قلت فعلى هذا يلزم كون العلة مفهوما كليا صادقا على كل من الجزئين واحد وعلى المجموع وعلى كل واحد من اعدام اجزاء العلة واثنين منها وثلثة والمجموع قلت يلزم هذا في علل

علل الاعدام وان كان المعلول واحدا بالشخص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والسر فيه ان العدم لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفيه انعدام العلة وانعدام العلة كما يكون بانتفاء واحد من العلل الاربع فقط ويوجد المانع يكون ايضا بمجموع الانتفاء والوجود معا بل قوله لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وذلك لان عدم امر موجود عدم وجود علة وجود ذلك الجزء والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك العلة ايضا يكون احد القسمين غير متناه من الامور الموجودة وان لم يكن كذلك يكون كلاهما غير متناه لان عدم العلة ح لعدم علة تلك العلة وهكذا فيتسلسل الاعدام كالامور الموجودة من علل ذلك المانع فافهم قوله والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك الامور معدات قلت فيلزم بناء على هذا ما قالوا من ان المعدات لا ينتظم الا بحركة سرمدية وان كان لا دليل على ان يكون لتلك المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا وآحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا بد لكل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب وجود فرد ما من افراد كل سلسلة ح ويلزم محذور آخر ايضا بناء على ما ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركات بالحركات السرمدية وهو باطل لقيام البراهين على تناهي الابعاد مع انهم يعترفون ايضا ببطلان هذا هذا ما سنح لي ثم رايت الثاني مصرحا به في تعليقات الشيخ على رسالته المسماة بالزوراء فان قلت ان الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة المتوسطة بين الاوضاع المستندة الى القديم وهي الموجودة والحركة بمعنى القطع المتجدد عبارة عن الاوضاع في الخارج

المنقضية بدل

المتقدمة وهي غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة كالانات المفروضة في الزمان و
الحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة في الخارج لا يفتقر
الى علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة الا انها ليست
فرضية محضة فان العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس
مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان فرضيا محضا لم يكن احد الحكمين اولى
بالصدق من الآخر فاتصاف الفلك بذلك الوضع يحتاج الى علة فان الوصف الذي
لم يكن للشيء ثم حصل يثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف عن ذلك الشيء فلا بد له من علة
ايضا ضرورة كما ذكره الشارح في تعليقاته على الزوراء على ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض
فرض العقل كيف يصير سببا لحدوث الامور الموجودة فتامل قوله ان كانت علة عدمه
امرا موجودا او عدم امر يستلزم اه اشار الى ان الامر الموجود المذكور سابقا
يشمل المانع ومستلزمه والتحقيق ان العدم لا يستند الا الى العدم لما تقرر ان علة
العدم عدم العلة فالمانع الموجود يستلزم لعلة العدم وهو عدم عدم المانع وعدم المانع
جزء من اجزاء العلة فالظاهر ان الشق الاول انما هو على ظاهر ما يقال ان الشيء كما ينتفي
بانتفاء جزء من اجزاء علته كذلك ينتفي بوجود المانع فتامل فانه دقيق فلم لا يجوز
ان يكون علة عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود
امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الاتصاف
من الوجوب والامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية على ما بينوا وحققه
الشارح وقيل او عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان الذي هو ايضا من المعقولات
الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور

الامور المتمايزة في نفس الامر لان الاعدام بينها علية بهذا الوصف وادلة ابطال التسلسل
يجري فيه اشتهر ويرد عليه ان الامكان لو كان سببا لحدوث ذلك الجزء لزم قدمه بناء على
ازليته الا انه مناقشة في المثال وقد يجاب عن اصل السؤال بان العدم الذي يكون
سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة والموجود
الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا فان قلت اذا كان
ذلك الحادث امرا اعتباريا كما فيما نحن فيه فلم يكن علته ايضا كذلك قلت هذا مدفوع
بما سبق منا نقلا عن تعليقات الشارح للزوراء فتامل قوله قلت تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث الخ فان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتيب ذاتي او زماني
والا يجري البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل التوزيع
فيكون علة لعدمها فهناك المستحيل لان احادها وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام اه على انه لو
فرض التسلسل المستحيل ايضا بعد نقل الكلام الى علة وجود منها قوله وعلى الاول يلزم وجود
الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اطلاق الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشيء
مانع له والا في مانع المانع المعلول عدمه في هذه السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم مانع المانع
في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع
الجزء المفروض من الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع
العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث
بالذات المجتمعة علة عدم مانع جزء الحركة على هذا الشق هو التسلسل في الاعدام اذ يلزم في المرتبة
الثانية وهي عدم مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علته مانع لعدم
عدم مانع المانع وهو مسلوب في هذه المرتبة وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم

مانع مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة تلك العلة فالمانع لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم
مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة
الرابعة عدم ومانع مضاف الى العدم الاول في المرتبة الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد
عدمين ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة ويستخرج من كل مرتبة بالتامل
لازمها الموجود وانما احتيج الى تكلف السلسلة في العدمات لما سبق من ان التحقيق ان
ينتسب الى العدم **قوله** فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده بخلاف التسلسل اللازم في الشق
الاول فانه كان في انتفاء كل الاسباب عدمه باعتبار اللازم على ما قررنا واعلم انه يفهم من
نحو تقريرنا لهذا المقام ان التسلسل في الشقين في الامور المترتبة بحسب الذات والفرق ما اشير
اليه انفا ويابى عنه ظاهر قوله في الشق الاول المترتبة بحسب الحدوث فالاولى ان يحمل
الترتب بحسب الحدوث على ظاهره ويكون الفرق بين الشقين بان الاول تسلسل في الامور
المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان اعني موانع موانع الاجزاء والثاني تسلسل في العلل المجتمعة
المترتبة بحسب الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت يحتمل اختيار
الشق الاول ومنع الاجتماع وكذلك في موانع موانع الموانع الى ما لا يتناهى قلت فيوجد
سلاسل غير متناهية وهو باطل على ما سبق على انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود كل واحد
فتامل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا هو خير من هذا فان كلماته لا يحيط باخذ منها بقدر ما في وسعه
قوله الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين هو مولانا علي الطوسي وهذا الوجه ان يكون الا
ابطال السند منهم مقدمة من مقدمات النقض الاجمالي على دليلهم بحريانه في الحوادث
اليومية ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة وكذلك الوجه الخامس فغايتهما ابقاء النقض
على حاله فان قلت يلزم على هذا ان يجعل ما قاله الامام الثاني وجها ايضا قلت لما

كان معترضا عليه بين القوم لم يعده وجها آخر اذ الكلام في نقل الوجوه المعتبرة بين القوم
وانما نقله لدفع الاعتراض عليه ولو لوحظ تحقيق الشارح لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قاله
الامام **قوله** قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل بناء على الحالة المحققة فيها سبق القديم
على كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معينا ولا يستلزم ما له على ما توهمه المجيب وبنى عليه
الحكم بالمنافاة **قوله** واما الغير المتناهية فيتحقق سبق القديم على كل واحد منها مع
دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه سبق القديم على الكل جميع ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد بل في ازمنة غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم على كل
واحد **قوله** حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة في بعض النسخ غير الافراد
الموجودة ومعناه غير كل واحد من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه غير جميعها فان المراد
من المجموع ههنا الامور التي لا تخرج عنها واحد لا المجموع المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية
العارضة لتلك الاجزاء لان المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يعلم من شرح المواقف
كذا افيد **قوله** وهو توهم بعيد اورد عليه بان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم وظاهر
ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا لا يتصف بالقدم ولا الحدوث
بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا
حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام
القائل غير مبني على ما توهمه الشارح ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في
مادة المجموع الغير المتناهي المتعاقبة فاسد اقول هذا مدفوع بما سيحققه الشارح من ان
السلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم يكن موجودة مجتمعة فهي موجودة
مجتمعة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من

[illegible]

من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الان او الزمان
والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب وقياسه
على الحركة بمعنى القطع فاسد فان الامتداد الذي ترسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو
بحسب التوهم قوله فيتكافؤ عددا السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير
يعني ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين على الاخر حتى يقال ان المسبوقية لكل واحد
من احاد السلسلة ينطبق على سابقية علتها عليه لانهما غير متناهية بل الكلام
في ان عدد احدهما لا يزيد على الاخر بل يوجد بازاء كل واحد من احاد احدهما واحد من
احاد الاخر مع قطع النظر عن كونه مضايفا له قوله اما اذا كان من الجانبين فلا يتم هذا
الدليل الخ قيل لا يخفى ان اللاتناهي من جانب المعلول انما هو بمعنى لا يقف الا ان
اللاتناهي واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي الاعداد
تسلسلا بمعنى لا يقف مع ان خروج جميع المقدورات والاقسام والاعداد الى الفعل
محال اقول فعلى هذا كلام الشارح مبني على ارخاء العنان مع الخصم والا فلا احتياج
لاجراء برهان التضايف الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل
واحد من قطع السلسلة المبتدأ احدهما من واحد الى ما لا يتناهى على سبيل التصاعد
والاخر منه الى ما لا يتناهى على سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما اقتضى قدم
الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها والعناصر بموادها وامتناع انعدام القديم
ان يوجد الحوادث دائما ازلا وابدا على ما هو مذهب الفلاسفة فللمتوهم ان يتوهم
كون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد
من افرادها يكون حاصلا في تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل

سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما صرح به الشارح وايده بما نقله عن العلامة
الشريف قدس سره حيث قال الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل
من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى فيمكن ان يكون الجاء
الشارح الى ما التزمه ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد من الجانبين على هذا فان
قلت ان الحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الى حد متناهية على ما صرح
به الشارح فالتسلسل ليس الا في الماضي فجريان برهان التضايف لا يحتاج الى ما ذكره
الشارح بل يكفي ان يقال لا نم عدم تناهي السلسلة من الطرفين اذ ما ذكروه لا يقتضي في
طرف الاستقبال الا عدم التناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد قلت ان الكوائن ماضيا
ومستقبلا لكل موجود في زمانه وهي بجميعها حاضرة عند الاول تعالى لا ماضوية ولا استقبال
بالنسبة اليه تعالى ليس عند ربك صباح ولا مساء وانما هما بالنسبة الى الداخلين تحت
خيطة الزمان فيحتمل ان يكون تسليم الشارح كون الحوادث مما لا اخر لها كما انه لا اول
لها في الالتجاء المذكور مبنيا على هذا وهذا هو ما اختاره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه
تعالى واختاره الشارح في زوراته وان كان مغايرا لتحقيق العلم في هذا الشرح على ما
سيظهر فان قلت فاجزم بان برهان التضايف ح يدل على بطلان التحقيق المذكور
اذ هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية ويجري البرهان فيها قلت ذلك التحقيق
مبني على وحدة الوجود وعلى ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد من الكوائن
طور من اطوار العلة والزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية بجميعها طور من اطوارها
ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم وباعتبار العلة يكون الجميع

متحد معه في الحقيقة الا ان هذا الطور وراء طور العقل ونعرف بناء التحقيق المذكور على
ما ذكرنا لمطابقته زورا الشيء والتعليقات عليها وشرحها لافضل تلامذة الشيخ مولانا
كمال الدين حسين اللاري قوله ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في
الوجود اظهر كما في الامور المترتبة المجتمعة لكنه لا يجري في بعض ما يدعى تناهيه كالبعد
وكالامور المترتبة المجتمعة وضعا اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتاخر وضعا
وهما متضايفان قوله والدهر وعاء الزمان في الحاشية قال الحكماء ليس للدهر و
المدهور امتداد لا في الوهم ولا في الاعيان والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني
ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغيرات ولا يعرض فيها القبليات والبعديات فان
ما فيها مقارن دائما في الزمان ما يعرض له القبلية والبعدية فالزمان السابق عنده
عين الزمان اللاحق اذ لا سبق بالنظر اليه تدريج ولا تغير من حال الى حال مثلا يذ المن لك
اليوم لا يفارق سمع الحاضر في الدهر ابدا ومن ثمة يكون المتجردون عن جلابيب
ابدانهم المنخرطون في سلك المجردات مشاهدين للحوادث الاتية في الازمان
الثانية وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاء له ويحصل في هذه النشأة لمعة
من هذه الحالة كالبرق الخاطف لبعض النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين في حاشية
في حاشية المطالع قوله قلنا مر فيه لعله اشارة الى ان الشيء ما لم يكن احاده مجتمعة فكيف
يعرض له العدد الغير المتناهي واين يتحقق هذا الشيء حتى ينتزع منه الغير المتناهي
فيمتنع تحقق العدد الذي له وكل جزء من جزئه موصوف و... معروض له على تقدير التعاقب
وفيه ان تحقق الجميع المذكور تدريجي في الازمنة الغير المتناهية وكذا عروض العدد
الغير المتناهية له ويكفي هذا للتطبيق على ما قاله الامام الرازي في المطالب العالية من انه

ايضا م

العدد

انه استقر رأيي بعد الافكار المتتالية في اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود
الخارجي الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها وقال
بعض المناظرين من المحققين اذا كان مجموع الامور المتعاقبة موجودا في مجموع
الزمان فيتحقق الانطباق بحسب الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان
ايضا لان الانطباق حكمه حكم المنطبقين وظاهر انه يكفي ذلك في جريان البرهان فتامل
انتهى فالحق انه اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون اشارة
الى ان لزوم مساوات الكل والجزء لوجود الامور الغير المتناهية ظاهر اذ كل من الجزء والكل
غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الآخر فلا حاجة الى التطبيق لابطال الامور
الغير المتناهية بلزوم احد المحذورين اما كون الزائد كالناقص واما التناهي على تقدير
اللاتناهي قلت لا شك ان بداهة العقل حاكمة بان السلسلة المفروضة من المعلول
الاخير الى ما لا يتناهى ازيد من المفروضة من قبله بواحد مثلا وبالجملة ليس الزيادة و
النقصان من خواص الكم المتناهي على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى لاتناهي
النفوس الناطقة والنظام الى لاتناهي اجزاء الجسم ومنهم من يثبت معدومات ضعفات
غير متناهية والذهاب الى وجود الاحاد الغير المتناهية في قوة الذهاب
الى زيادة غير متناه على آخر ضرورة انه بعد اسقاط واحد يبقى جملة غير متناهية
ايضا كانت انقص [illegible] فيه نظر لغاية الرد على جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة
ان الامتياز بين الاحاد بالترتيب والتقدم والتاخر امر ترتب كان لا بد منه
لجريان التطبيق اذ يلزم حينئذ تطبيق الواحد من السلسلة بازاء الاخر انطباق الواقع
بالطبق وذلك الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة انما يحسب التقدم والتاخر

بالزمان او بالطبع مثلا وايا ما كان فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما بدون الاخر لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شيء منهما في شيء من الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا امس والمتاخر اليوم فان تحقق الاضافتان امس خارج لزم تحقق المتاخر وان تحقق اليوم لزم تحقق المتقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخر اليوم لزم الانفكاك وتبرد عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتاخرها في الاذهان كما قال هذا القائل في جواب سؤال عليه بالمعدات وهي في الاذهان ليس الا متهيئا اذ لا يحيط بها الاذهان السافلة وحصولها في المبادي العالية على سبيل الاجمال فلا ينتقض القول بامتناع الزمان ولا يعزب من المتعاقبات ولا يدفع بطريق المعارضة بالقلب بان يقال بعد اعطاء النقيض ما ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لها لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على بعض اخر فلا يجامعه انه لا فرق بين الامكان والتقدم والتاخر وكما ان الامكان متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتاخر يجتمعان معا مع عدم المتقدمات والمتاخرات اذ الامور العادية من ثواني المعقولات على ما هو التحقيق فان قلت ان تحققهما مع عدمها باعتبار الوجود الذهني لهما والامتياز باعتباره على ما سبق اليه الاشارة قلت ما ثبت تحققهما معا باعتبار الوجود الذهني لاطرافهما ولم يعلم ان لتلك الاطراف وجود خارجي بالنحو الذي ذكره الشارح فحصل الامتياز باعتباره ويجري التطبيق فتامل ولعل هذا القائل القى هذا الكلام الى بعض تلامذته مقابلة كلام الامام والاستاذ المحقق الصاحب بان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلماته في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قد سبق من الشارح ما يبطل عدم تناهيها ويهوان

تا عني انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة ح ح

ان الترتيب يجب للحدوث الزماني مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا ثابت فيها على ما ذهب اليه ارسطو من حدوثها بحدوث الابدان وفيه نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه فقبلها ترتيب طبيعي ايضا قوله ظهر ما كانت الزيادة في الاوساط اعترض عليه بانه لا يحلو حينئذ ان يكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة الزائدة مع عدم التساوي بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته في الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة واجيب بانه ان اريد بكون كل واحد من الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبة واحد فظاهر انه لا يتصور بدون الترتيب والمفروض عدمه وان اريد انه لا يزيد عدد الزائدة على الناقصة على ما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد الخ ازالة عدم ازدياد احاد الزائدة عن احاد الناقصة فيختار الشق الثاني ونمنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه مما لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما ذكره الشيخ بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحد في مقابلة قوله وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين وهو الثلاثة وهو للاربعة الى ما لا يتناهى فيكون التسلسل في المعلولات اذ الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف التوجيه الاول فانه مبدا السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول الاخير فيكون التسلسل في العلل اذ الانتقال من المعلول الى العلة ولا شك ان برهان التطبيق يجري في سلسلة المعلولات ايضا على ما صرح به في تعليقاته على حكمة العين ويلزم من هذا التوجيه انه اذا تسلسلت المجموعات الى مجموع لا يكون مجموع ازيد منه ومتناهية الاحاد والا لم يلزم تناهي المجموعات فيلزم تساوي

هذا السطر كتبه استادي صبغة الله افندي بن ابراهيم افندي بن عبد الرحمن افندي سلمهم الله

الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات تناهي الآحاد فظهر التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور
الغير المتناهية مطلقا فان قلت يرد على التوجيه الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق
في مراتب الاعداد بناء على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تقف لا بمعنى
وجود الامور الغير المتناهية قلت عروض الاعداد للمعدودات في نفس الامر اذ العقل يجزم بها
اجزاما صحيحا ويحكم باتصافها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير المتناهية اتصفت
بالاعداد الغير المتناهية فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين
مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ليس بين نفس مراتب الاعداد لكنه من حيث عروضها بل بين كل
مراتب الاعداد بل بين معروضاتها كما اشار اليه آخرا بقوله ثم عدم تركيب العدد من
الاعداد التي تحته لا ينافي عدم تركيبه وفناء العدد من معروض تلك الاعداد ثم ذكر الواحد
والاثنين والثلثة ليكون ترتب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول وافقا لما قبله الف وجه
سنح لي في ابطال الامور الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان
ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مترتبة او غير مترتبة لا يجاوز
في القلة عن الواحد وفي الكثرة عن الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون
غير متناهية في الكثرة مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد
هذا والاولى ان يقال بدل قوله وفي الكثرة عن الغير المتناهي عن مجموع الامور الغير المتناهية
بحيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم انه لا يلزم من انتهاء الزيادة الى اللاتناهي تناهي الزيادات
ويقال ان الزيادة على غير المتناهي لا يمكن وح يسهل ابطال الامور الغير المتناهية
مطلقا من غير الاحتياج الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم المحال الذي هو تساوي الكل والجزء
وقد سبق منا ما يدفع هذا فتذكر قال بعض الافاضل ان وجه هذا الوجه اذ من المعلوم ان

ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل بسبب طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان
تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا
لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ دفعنا
القول لتوهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء المتزايدة بعضها على بعض الى
غير النهاية والحال انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه والجواب
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعضها وعدم انتهائها
الى حد وايضا القول بعدم تناهي مراتب التناقص والتنازل الى الواحد لم يجئ ورفع
السلسلة الموهومة باطل قطعا كيف وهي متناهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يجئ وزعمه
كما اعترف به هذا القائل وجعله مبنى دليله ومنشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد الناقص
غير متناهية مع عدم علاقة استلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة
للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص تقسيمه الى ان فيه للجزء الذي لا يتجزى وتركيب
وتركيب الاجسام منها مع ظهور الفارق انتهى اقول لا شك ان الكل طرف لسلسلة
التزايد كما ان الواحد لسلسلة النواقص وكذا التزايد العارض للكل طرف لسلسلة
التزايد كما ان التناقص العارض للواحد طرف لسلسلة التناقص واشتمال الكل على
الجميع لا ينافي هذا كما ان الكل الا قطعة واحدة مشتمل على اجزائه المتزايدة بعضها على
بعض على الجميع لا ينافي هذا مع انه واقع في امتداد سلسلتها وتزائده واقع في امتداد
سلسلة تزائدها وليس الوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال يلزم حيث
انه يصدق عليه مفهوم التزايد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا للوقوع في امتداد
السلسلة لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل طرفا لسلسلة المجموعات مع ان الشيخ جعله كذلك

لكون مرتبة التناقص غير متناهية

على ما نظر بعد التأمل في توجيه هذا المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المترتبة الغير اللازم الترتب لها باعتبار المجموعات وهذا لهو سنوح هذا برهان التطبيق في الغير المترتبة الوجه للقائل في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطلا قطعا فباطل قطعا كيف ولو انتقص منها شيئا فشيئا يذهب الانتقاص الى ما لا نهاية مع ان الواحد انقص المراتب ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين وانقسام السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى لظهور انقسام الجسم الى ما لا يتناهى لوجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل دونه قوله فان قلت لا يلزم ما ذكرت الخ هذا السؤال منع لاستلزام وجود الامور الغير المتناهية مطلقا الترتب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان التطبيق وورود على التوجيه الثاني اظهر كما لا يخفى على المتأمل قوله فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال اذ يلزم استغناء الشيء عن ذاتي له لان لكل واحد منها كاف في تقومها مستغنى به عما عداه لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقومها بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات اليق باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع عزوبه عن الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في الشرح الجديد للتجريد فان قلت لا نم استحالة تقوم الشيء بامور يستغنى عن كل واحد منها لا لاستحالة بعض هذه الامور على بعض الاخر وايضا يرد النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض او مجموع الهواء والماء جزء للمركبات قلت ان ذلك الاستغناء وكذا استحالة عدم كون مجموع الماء والارض مثلا جزء للمركبات لا يتصور

لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام مبني على اعتبار الجزء الصوري على ما يدل عليه قوله قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد ذاته قوله وان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد نوعا آخر متمايزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بالصورة المغايرة للمواد فيكون دخول الوحدات المعينة وهو دخول الاعداد التي تحته فان قلت على تقدير نفي الجزء الصوري ايضا لا يلزم من كون كل واحد من الوحدات جزء الثلثة ان يكونا معا جزء لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزء لها اذ لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزء لشيء ان يكونا معا جزء له الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزء للمجموع منهما وهما معا نفس لا جزء فظهر انه لا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من شيء جزء لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرها المعترض او جزء كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه قوله ثم اعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الآثار المخصوصة مترتبة على خصوص العدد المعينة كما ان في الجسم البسيط يترتب على نفس الذات المخصوصة صرح به بعض المحققين في تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان الشيء معه بالقوة او بالفعل لا الهيولى والصورة حتى يقال انهما مختصان بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية بعدم المادة والصورة مطلقا لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزآن احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه المركب بالفعل والعدد من الاعتبارات العقلية ثم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشرح الجديد للتجريد على ما صرح به الشارح في تعليقاته على شرحه وقد يحقق

وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق
الشريف قدس سره في حواشيه على الشمسية حيث قال ان اطلاق المادة والصورة في غير
الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافات بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية التجريد من ان
المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاجزاء اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم
المادة والصورة بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره في الموضعين يطلب من تعليقاتنا
على الشرح الجديد للتجريد هذا وما يفهم من ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة
ليس بعدد اذ الشيخ الرئيس ابطل كونه كما عن الراس وهو كما يصدق فرد من افرادها كذلك يصدق
على كثير منها كما هو شان الكليات وصدق الوحدة مناف لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا
يتحقق بمحض الوحدات فيجاب عنه بان صدق الوحدة عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة يعني
بملاحظة صدق عنوان الوحدة على كل واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق
عليه العدد والكم المنفصل فلا منافات فتامل قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته
جواب اخر عن السوال المورد بقوله فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير الاول بان يقال
ان الاقل ليس جزءا للاكثر بناء على ان العدد الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال
لا يلزم من كون عارض شيء جزءا لعارض شيء اخر ان لا يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الشيء الاخر فان الاقل
جزء الاكثر سواء كان العدد العارض جزءا للعدد العارض للثاني اولا كما قال رحمه الله فانا نعلم
بديهة ان زيدا وعمرا اه وان كان متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع انا لم نرد بالواحد و
الاثنين والثلثة نفس العدد بل المعدودات ولا شك ان الاقل جزء للاكثر فيها سواء كان في
الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا احتياج لاجراء برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى
التزام كون العدد متحققا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية قوله وعلى ذلك امر
على وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم من كلامه

كلامه رحمه الله ولا دخل للثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى ويرد عليه قول الشارح
في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب وصفاته العلى فلو لم يكن سوى كل واحد شيء اخر
ان يصير هو المجموع الواحد ومعلوله شيء ثالث مع ان مقصود الشارح يتم بالثاني ولا يلزم من
لزوم الثاني للاول ان يكون له ايضا دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال
بما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدل على الاول ويلزمه الثاني فافهم قوله من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الى الرد على العلامة التفتازاني حيث قال زعم ان
جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف
والاستلزام والثاني اعم من الاول اذ معنى التوقف ان يوخذ ابطال الدور والتسلسل مقدمة
في الدليل لا ان يستلزم ابطالهما بعد اثبات المطلوب في البرهان المذكور ههنا هذا الاستلزام
من غير توقف افيد ان مراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال الدور والتسلسل
سواء اخذ جزءا في الدليل او يستلزمه بعد اثبات المطلوب على قوله في شرحه للمقاصد بل
هو اشارة الى ما اورد له بطلان التسلسل فيرد الاعتراض ناشئ من عدم التفطن لمقصوده رحمه
هذا في نذكرت ان الاعتراض انما يكون على الظاهر دون المراد فلعله يكون مواخذة
لفظية قوله معلله اما نفس المجموع او جزءه اه فلو لم يكن المجموع موجودا اخر غير الاحاد بل
يكون هناك محض الاحاد لما يحتاج المجموع الى علة ولما احتيج الى ان وجه للنظر ديدنه علته نعلم
ان وجود المجموع لازم لوجود الاحاد وهو غير كل واحد منها وعين جميعها فيلزم من وجود
امرين وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرين في الثلثة يكون مجموعهما داخلا
في مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا عنه فقد تم الاستدلال الشارح رحمه على مقصوده من وجود المجموع
المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر قوله ولا قدح في هذا الدليل الا بان
يختار استناد المجموع الى جزء على ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح في هذا الدليل

بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهمه صدر المحققين بل باعتبار اسناد المجموع لا جزئه على ما ذكره في رسالته القديمة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى وهذا الاعتبار لا ينافي مقصوده رحمه الله بل يؤيده كما لا يخفى على المتامل هذا واعلم ان صدر المحققين زعم انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية لم يكن هناك موجود اخر وراء الاحاد وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعية معها اذ المركب من الموجود والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه مخالف لحكم العقل فان بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احاده والاحاد بالاسر ههنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة واعترض على هذا بانه لو لزم من تحقق اثنين تحقق ثالث لزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين ح يستلزم تحقق رابع هو مجموع الثلثة وهكذا واجاب عنه بعض المعاصرين في تعليقاته على الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة ان ههنا شيئا هو معروض الكثرة والاثنينية وان كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لا بد من تحقق امر اخر واما لزوم التسلسل فمدفوع بان اعتبار مجموع الامرين مع كل واحد اعتبار للشيء في الشيء مرتين وهذا باطل فلا يستلزم تحقق اخر بخلاف اعتبار هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح يستلزم لتحقق اخر فتامل

قوله فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان ام يلزم من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية مترتبة او غيرها ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور الغير

الغير المتناهية في علمه تعالى ازلا وابدا ولا فرق في جريان البرهان بين وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى يقال ان معلومات الله تعالى ولو كانت غير متناهية الا انها غير مترتبة او القول بتناهي معلومات الله تعالى والا انتقض البرهان والجواب انا لا نم وجود الامور الغير المتناهية بصور مفصلة في علمه تعالى ولو كان علمه تعالى محيطا بجميع الامور الموجودة والمعدومة بناء على جواز ان يكون علمه تعالى بها امرا بسيطا واحدا اسوادكا على انه تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة او قائما به كما يستذكره المص الشارح في بحث العلم هذا ما ظهر لنا في تقرير السؤال والجواب وللناس فيما يعتقدون مذاهب واما تقرير السؤال بانه يلزم من جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية سواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن تماما باه قوله قد ذكرت اللهم الا ان يراد به الحكم المذكور بالفعل او بالقوة فان الشارح قرر جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية المترتبة وغيرها بناء على استلزامها الترتيب فكانه ذكر ان هذا البرهان جار في مطلق الامور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة او لا وسواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن ولا يخفى انه تعسف قوله فان قلت معلومات الله تعالى اه يمكن تقرير ان معلوماته تعالى غير متناهية في انفسها مع قطع النظر عن العلم ويجري التطبيق فيها باعتبار انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة بصور مفصلة فهذا تغيير للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات غير متناهية تحقق الامور الغير المتناهية بحسب الوجود العلمي بناء على انها في الوجود العلمي متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث فيها متحدة غير متكثرة مبدءا ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فيما لا يزال فلا يجري البرهان في معلومات الله تعالى باعتبار شيء من الوجودين و الاخصر في تقرير السؤال ان يقال ان برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها

فانها غير متناهية مع جريان البرهان التطبيقي برهان المشهور على التطبيق فيها وبعبارة اخرى
ان اريد بعدم التناهي بحسب علمه فلا نم لجواز كون علمه بها واحدا فهو هناك متحد غير
متكثرة وان اريد عدم التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نم ايضا بناء على ان الحوادث
لها مبدأ ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فمعنى عدم كون المعلومات متناهية انها لا
توجد في الخارج او في العلم بالتفصيل بكونها غير متناهية وعلى هذا يكون السؤال والجواب قوله
واعلم ان المتكلمين اه الغرض من هذا الكلام دفع الجواب عن السؤال المشهور على برهان التطبيق
بنفي الوجود الذهني واثبات علمه تع بالحوادث الغير المتناهية والالتجاء الى القول بحدوث
التعلق حتى لا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وتقرير الجواب ظ ووجه الدفع ما ذكره
بقوله وانت خبير اه قوله ومما ذكرنا تخلص عن ذلك اه عن عدم لزوم كونه عالما في الازل بالحوادث
تع عن ذلك اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجاء الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف على تقدير قدم التعلق لوجود العالم تح في علمه في الازل ومن هذا علم
ان المراد بالعلم البسيط غير ذاته لا عينه كما ذهبت اليه الفلاسفة اذ الاشكال على تقدير
العينية بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف باق وسيأتي لهذا نوع من التفصيل
في الشرح في مبحث العلم واستنبط بعض المدققين مما ذكر صاحب المحاكمات في تحقيق
علمه تع ان المعلومات كلها في وقته حاضرة بانفسها عنده تع ازلا وابدا جوابا للمتكلمين
النافين للوجود الذهني وهو ان يقال ان ذاته تع لا يدخل تحت تعريف الزمان وجميع الازمنة
حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفته تع ليست بزمانية
اضافية كانت او حقيقية وح يتعلق العلم الازلي تعلقا ازليا بالمعلومات المعدومات
الموجودة فيما لا يزال سواء كان صفة او حقيقة ذات اضافة من غير لزوم التعلق بين

اضافة

في عدم التناهي صح

بين العالم والمعدوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما اختاره الشيخ من ان علمه تع اجمالي لما
فيه ما فيه واعترض عليه بعض الافاضل بان فيه اعترافا بخلاف ما يدل عليه السابق من عدم وجود
الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث الغير المتناهية
موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها ازلا
وابدا اذ حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تع بديهي البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا
بل بناءه على اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كون ذاته تع بحيث
يكون الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده ينبغي عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها
زمانية اقول الجواب المذكور انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل متحدا مع العلة
بالحقيقة ولا يكون المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار فح يكون كل من اجزاء العالم طورا
من اطواره وحالا من احواله ووصفا من اوصافه الى غير ذلك من العبارات وكذلك الزمان
الذي هو عرش الحوادث الكونية مع جميعها طور من اطواره فكل ممكن في ذاته هالك ومن
حيث انه طور من اطواره ليس مباينا بالحقيقة بل بالاعتبار فلا يمكن جريان برهان التطبيق
على هذا التحقيق في معلوماته تع ولو قيل بوجودها عنده تع ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم
على هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن الجواب
المذكور مبنيا على ما ذكرنا لما كان للذهاب الى كون علمه تع حضوريا وجه ايضا مع ان
الشيخ ذهب الى غير زائدة ثم يبق انه لا احتياج على هذا التحقيق الى اثبات صفة
زائدة تسمى بالعلم على انه طور وراء طور العقل ولذا لم يذهب الشيخ في هذا الكتاب
الى كون علمه تع حضوريا فانه في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الالهية
على اطوار العقل لدفع شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا لا يدفعها

البديهية صح

فانه افشاء لسر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان لازم على ما اشار اليه رئيس العارفين الامام
علي بن العابدين حيث قال اني لاكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا وقد
تقدم في هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله الحسنا فرب جوهر علم لو ابوح به
لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما ياتونه
حسنا ه بيت مشكل خويش بر پير مغان بردم دوش كو بتائيد نظر
حل معما مى كرد ه گفت آن يار كزو گشت سر دار بلند جرمش آن بود كه اسرار
هويدا مى كرد ه قوله وهو العقل البسيط الى قوله سبب للصور التفصيلية في
اذهاننا فيه اشارة الى تفسير العلم الاجمالي وبيان كونه علما بالفعل وسببا لنوع تفصيل للعلم الاجمالي
في مسئلة العلم الكشافة في هذه قوله ثم اقول لكان البعد المكاني اه اشارة الى رد استدلال
آخر للفلاسفة على قدم العالم وتقريره ان الامتداد الزماني غير متناه اذ لا يجوز تقدم عدم
الزمان عليه والا يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم الذي لا يجامع
مع المتقدم مع المتأخر انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان
بعض اجزاء الزمان متقدما على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود فيلزم
ان يكون الامتداد الزماني له راسم موجود وهو الآن السيالة المنطبقة على الحركة التو
سطية الموجودة في الخارج اذ هي كما ترسم بسيلانها الحركة بمعنى القطع كذلك الآن
ترسم بسيلانها الامتداد الزماني المنطبق على الحركة بمعنى القطع فيلزم قدم الجسم ما متحرك
بتلك الحركة ووجه الدفع ان الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يابى عن تناهيه كما
ان البعد المكاني متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة وباعترافهم ايضا مع ان الوهم يابى
عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم فانا

فانا نجزم بالتقدم والتاخر بحسب الوضع والرتبة في الامتداد المكاني من غير ان يكون له راسم
موجود فلو فرض لا تناهي الامتداد الزماني لم يلزم قدم جسم ما بناء على منع افتقاره الى الراسم
الموجود وقوله بل نقول لو توهم هذين الامتدادين انقطاعا مركوز في فطرة الوهم والبراهين يقتضي
بامتناعهما معناه ان الامتدادين لما كانا بحسب الوهم ممتنعين بحسب العقل فكيف يقتضيا
راسما موجودا سواء كانا متناهيين اولا فالقول بان الامتداد الزماني وان لم يكن
موجودا في الخارج الا ان وجوده في الخيال متقدما على بعض اجزائه على بعض لا يكون بدون
راسم موجود حتى يلزم من تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فعلى هذا فكلمة بل للترقي ويمكن
ان يكون المعنى ان لا تناهي هذين الامتدادين انما هو بمحض التوهم فافتقار الامتداد الزماني
راسما موجودا لا يفيد مطلوبهم وح يكون اضرابا عن منع الافتقار الى المنع الاول فتامل
قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه اه اشارة الى دفع ما يتوهم
من انه ليس قبل الزمان شيء والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه فلا شيء
قبله ووجه الدفع انه لا شيء قبله لانه متناه والممكنات كلها زمانية لا لانه غير متناه كما توهم واما
ما يقال انه يتقدم العدم عليه تقدما لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر وهو المراد من
التقدم الزماني وهو انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض
فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا قسما سادسا وسموه
تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض
وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل
والبعد انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان فعدم الزمان لما لم يكن زمانا
لا بد ان يقع في زمان قلت ان ارادوا بعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا

للقبلية فلا نم ان القبلية لابد لها من موضوع كذلك وان اراد به ما يكون موضوعا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قولهم القدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقيل يدل على كون القبلية من الاعراض الاولية لا جزاء الزمان انه اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو اتجه السؤال فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس قبل اليوم لم يتجه السؤال ورد عليه الشريف {الجديد للتجريد} بان انقطاع السؤال انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم غد فلو سئل لما ذا كان متقدما على اليوم لكان كما لو قيل لما ذا كان الزمان المتقدم متقدما على المتاخر وهذا مما لا يستحق وان اردت تفصيل المقام فعليك بالشرح الجديد وتعليقات الشريف عليه قوله فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون الى الذهبيات الباطلة في هذا المطلب اذ بملاحظتها يعلم بطلان الاستدلال الاخير للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل اليسير اشارة الى كمال ضعف هذا الاستدلال لابتنائه على المقدمات الوهمية الظاهرة دفعها ولذا اعرض الشارح عن ابطاله عن ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره الشارح لظهور استنباطه من المقدمات الواهية {المذكورة} سالما عن المعارضة وتركه لشهرته وثبوت الحدوث بالاجماع ولا يرد ان الاجماع على خلاف ما يدل عليه الدليل اذ علم حال الدليل مما حققه الشارح في هذه المسئلة شكر الله سعيه قوله كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظائره كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وذكر اسم الفاعل في الآيتين للدلالة على ان الكائن الاستقبالي في قوله تعالى بمنزلة المحقق قوله اي العدم الطارئ على الوجود وليس المراد من النفي مطلق العدم والا لكان هذه المسئلة مستدركة

الذي ابطلها الشارح في هذا المقام ولا يعلم ما تمسك به الفلاسفة في قدم العالم من دليل الحدوث منه

بعد مسئلة الحدوث ولكان خلاف الكرامية في هذه المسئلة منافيا لموافقتهم في الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم الطارئ على ارباب الفناء قلت المسائل الكلامية انما يبتنى على اطوار العقل على ان للعالم وجود مجازي عند اهل الله {تعالى} يعبر باعتبار ظهوره في حضرات الوجود لتصور الاعيان قوله فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله يعيدها بعد الانعدام فان تم القول {اي بعد عدمها} باعادة المعدوم تم قولهم والا فلا فان قلت يرد على لزوم فناء الجنة على قولهم مخالفة النصوص من الآيات والاحاديث الدالة على خلود اهلهما اذ خلوده لا يخلو عن خلودهما فلا يجب {ان لا يلزم} بان خلودهما اللازم من خلود اهلهما انما هو بعد تحقق الاهل فيجوز ان يكون فناؤهما قبله فالقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قبل تحقق اهلهما وذلك لان ادريس عليه السلام في الجنة ولا بد من خلوده من خلودهما اذ لا قائل بالفصل ولا بانه تحقق قوله تعالى يهلكهما ولو لحظة وهو {لا} ينافي دوامهما وخلودهما اذ هو تعسف بل الحق في الجواب ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح واعلم ان المراد من بعض المتكلمين عن الجهمية القائلين بفناء الجنة واهلهما لقدمهما الاحقاب وعن المعتزلة القائلين بعدم كون الجنة والنار الآن مخلوقتان اذ لا يلزم على الاول التزام {التقول} باعادة المعدوم وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة والنار فافهم قوله قال الامام الغزالي في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك وانما رد الاستدلال القائلين بوقوعه بالآية المذكورة ونظائره بتأويلها بان الممكن في حد ذاته هالك ومعدوم دائما حتى لا يلزم القول باعادة المعدوم ولا احتياج الى ان يقال ان الكائن الاستقبالي بمنزلة الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل ولكلام الاحياء محتملات الاول ان يكون المراد منه ما وجهناه به اصطلاح الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات كما حققناه سابقا

هيهنا

فنذكر الثاني ان يكون اشارة الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلا مضمحلا
في جنب علمه وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات فالسالك
يرى الوجود الامكاني في هذه المرتبة مضمحلا بالنسبة الى الوجود الواجبي ولا يلزم على هذا
انعدام الاشياء اي لا يلزم انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس وسمى بعض
العارفين هذه المرتبة بالفناء في التوحيد الثالث ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد
في الذات فيكون ما قاله في مشكوة الانوار ناظرا الى ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله
الآخر اوان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات اه وهذا هو القول
بوحدة الوجود على ما ذهب اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراء العقل اطوارا شاهدة
يكاشف فيها اشياء يعجز عن ادراكها كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات وحقق في ذلك
الطور ان حقيقة الوجود الذي هو عين الواجب مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق
ايضا على قياس ما قاله ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك يتجلى ويظهر في
جميع الاشياء بمعنى انه لا يخلو عنه حقيقة في الحقائق الموصوفة بالوجود بكليتها فانه
لو كان خاليا عن حقيقة ما بالكلية لما كان يوصف بالوجود وشبهوا وجود الخلق بوجود [illegible]
الصور في المرآت المتقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المرآت والصور معدومة فيها
ولكنا لا نرى المرآة لالتفاتنا الى الصور المتوهمة فالمحسوس حقيقة هو المرآة لانها
الموجودة في مقابلتنا قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع من الاشارات في
مقامات العارفين ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من
الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل

كل وجود وكمال فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه
الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه يرى ان امثال هذه
الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدائها الواحد فعلمه عين ذاته
وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتا لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات
متغايرة بل الكل واحد كما قال الله انما الله اله واحد قال الشيخ الاكبر محي الدين محمد الطائي
الاندلسي رضي الله عنه ما آدم في الكون ولا ابليس ما ملك سليمان ولا بلقيس
فالكل اشارة وانت المعنى يا من هو للقلوب مقناطيس وقال العارف الجامي قدس
سره ه هرچه او نيست نه مغز است نه پوست ه همه هيچ اند هيچ اوست كه اوست
اللهم اجعلنا من الواصلين لا الواعين دون السامعين وتفصيل هذا المطلب
وبيان كلماتهم فيه لا يناسب هذا الا انه ذكرنا شمة منها ليعلم ان ما في الجملة ما نقله الشيخ
ههنا عن الامام حجة الاسلام روح الله روحه قوله وذهب الكرامية الى انه لا يجوز
المطلقة الفناء وان لم يجز الفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها
ابدية يمتنع فناءها وهو باطل لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهيته من حيث هي
قابلا للعدم والعدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا
جاز احدهما جاز الآخر قوله والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه وتعالى يمتنع
ان يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما هو الا هو عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علما قالوا ان كل ما
في العالم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى منزه ومقدس عنه فانها محدثات
والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث قوله كذلك يعتبر العقل عند اكتناه ذاته

ذاته نوع حيرة ودهشة ممنوع عن اكتناهه وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق و
والوجود كما ان الشمس لغاية ضوءه لا يطيق البصر على ابصارها وايضا هو سبحانه وتعالى
اقرب من حبل الوريد فيمتنع ادراك كنهه كما ان البصر ما يتصل بالحدقة نبيند چو منظور
بصر نزديك كردد بصر ادراك او تاريك كردد قوله لان البساطة العقلية يحتاج
الى البرهان والحد انما يقتضي التركيب العقلي دون الخارجي فلا بد للبساطة على
امتناع الحد ما لم يثبت البساطة العقلية واستلزام التركيب الذهني للتركيب
للتركيب الخارجي غير مسلم واستدل الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد على نفي
التركيب الذهني بانه لو كان تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين و
جود نفسه فالمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر او لا
شيء من الجزئين عين وجود نفسه فعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع مجموع الجزئين
ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء الذي هو عين الوجود
واجبا والجزء الاخر ممكنا فلا تركب في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون الجزء الاخر
هو عين الوجود لكل من الجزئين عين وجود الاخر اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين
وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب
فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل وهو دور ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال
لو كان كل من الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الاخر ولا على الكل وان
كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركب فيه وان كان كلاهما
غير الوجود كان الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين الى الكل ممكنا ويمكن
جعل الحد وريغ جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن انتهى وللمنا

قشة فيه مجال اذ يمكن ان يكون كل منهما عين الوجود المتاكد ويكون واحدا ولا
يلزم اتحادهما وعدم تميزهما فان تعددهما وتميزهما انما هو بحسب الذهن واما نفي
التركيب العقلي بناء على ان الجنس امر مبهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا برأسه
والواجب عين الوجود المتاكد فيكون ما فرض جنسا خارجا عن ماهيته فيرد عليه انه لا يتم
نفي التركيب من امرين متساويين بهذا الدليل قال الشارح في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب
من الجزئين العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود فيكون الف موجودا وباء موجودا
مثلا وقد تبين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن ويرد عليه ان هذا الوجود حصة من حصص
مطلق الوجود الذي ينتزع العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجيء التحقيق
ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشارح على الشرح الجديد وتعليقاتها لبعض
المحققين من المتاخرين قوله لكن لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد بل يجوز
ان ينتقل من بعض العرضيات الى معروضه فانا قلنا ان تصور الوجه ليس تصور الشيء قلت مسلم
ولكن يجوز ان يستلزمه فينتقل منه اليه قوله سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لا يقال انه سبحانه
منبئ عن تقدسه وتنزهه عن ان يعرف ويعلم بكنهه فان التقدس والتميز المستفاد منه انما يكون
بالنسبة الى ما ذكر بعده ففيه دليل على الامتناع لانا نقول ان التميز يحصل بعدم الوفاء فلا دليل
فيه على الامتناع على ان دعوى الظهور باطل اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون عن الممتنعات
قوله العجز عن درك الادراك ادراك اي العجز عن العلم بالعلم اي عن العلم فان نفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم او العجز اي عن الادراك على ان يكون الدرك بفتح الراء والحاصل ان العجز
عن ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان ان العجز عن ادراكه وهو رسم جامع مانع ومن هذا
ظاهر ما قال العارف الجامي قدس سره — زانكه در عالم خداداني جهل علمست وعلم نادانی

وقوله والبحث عن سر ذات السر اشراك فيه اشارة الى ان الكناية سبحانه وتعالى اشعار بعدم عجز العقل عن ادراك كنهه كما هو فيه اشراك ولا دليل فيه على الامتناع اذ لا يلزم من امكانه ان يكون مقدور البشر هذا ولا يخفى ان هذه الاقوال لا ينافيه على الامتناع سه عنقا شكار كس نشود دام باز چين كه اينجا هميشه باد بدست دام را

قوله فانظر الى اثار رحمة الله قيل هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر في وجود وجوده بالتفصيل الذي ذكرناه واجب لوجوه فلا دلالة عليه في هذه الاثار فلان المراد من هذه الاثار اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لاجل تحصيلها ولا شك ان المعرفة الحاصلة من النظر في تلك الدلائل انما هي التصديق بوجوده ووجوبه وسائر الصفات الكمالية اذ يتوصل بصحيح النظر فيها الى التصديق بوجوب وجوده وهو منشأ للتصديق لسائر الصفات الكمالية كما ان اتصافه تعالى بوجوب الوجود منشأ الاتصافه بسائر الصفات الكمالية الثبوتية والسلبية كما حققه المحقق الطوسي في التجريد والامر بالنظر في دليل شيء انما هو امر بالنظر فيه لتحصيل ذلك الشيء فثبت بنفس هذه الادلة من الايات والحديث ما هو المطلوب من وجوب النظر في دلائل المعرفة التي اريد منها التصديق بوجوده ووجوبه وسائر الصفات كما ذكره الشارح سابقا لتحصيل تلك المعرفة فتأمل قوله ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها الضمير في لاكها وفيها راجع الى الاية والمعنى ويل لمن مضغ وعلك هذه الاية بين جانبي فمه ولم يتفكر فيها حتى يتوصل بصحيح النظر فيما ذكر من الدلائل الى معرفته تعالى ويمكن ان يرجع الى ذكر من مهام الدلائل ويكون كناية عن ذكر الالفاظ الالفاظ الدالة عليها والمعنى ويل لمن مضغ وعلك دلائل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتفكر في تلك الدلائل حتى يتوصل بصحيح النظر فيها الى معرفته تعالى قوله لان شكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر صرف العبد جميع ما

ما انعم الله عليه من السمع والبصر والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى انذاراته والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس وبالمنعم المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان هذا يتوقف على معرفته تعالى فيكون واجبا ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا ولما كان الواجب المطلق ههنا عقليا يكون ما يتوقف هو عليه ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق ما لم يتوقف وجوبه على وجود مقدمة من حيث هي كذلك كتوقف وجوب الزكوة على المكلف فيجب تحصيله على وجود النصاب فلا يجب تحصيل النصاب لعدم كون الزكوة واجبا على الاطلاق بخلاف الصلوة فانها واجبة على الاطلاق على المكلف فيجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه من الشرائط قوله وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب شكر المنعم عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله على ان الاشاعرة ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا على تقدير التنزل وتسليم القاعدة ايضا على ما يعلم من كتب اصول الفقه ومبادي الاحكام هذا واستدل في شرح المواقف على ان النظر والمعرفة لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله تعالى التعذيب مطلقا دنيويا واخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله انه لو كان الوجوب عقليا لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجب حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية وللمعتزلة على وجوب النظر عقلا طرق حجج ابطلها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع الى شرح المختصر العضدي وفي مبادي الاحكام وتعليقاته للسيد المحقق قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى قوله يكون النظر واجبا فالشارح

مطلق الكرم

٥٦

اجماع من المسلمين وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

الجديد للتجريد ان معرفة الله واجبة اجماعا يدل عليه قولهم معرفة الله واجبة اجماعا

ووجوب العبادة بها اظهر وجوب معرفة الله وهو وجوب المعرفة ووجوب النظر ولعل

العدول لان الاجماع في وجوب العبادة اظهر قبولا لان الكل يقولون بالعبادة

ويشتغلون بها عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها كذا قيل وقد يتمسك في وجوب المعرفة بقوله

تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على

الظن الغالب ودون ذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر ولذا تمسكوا في وجوب المعرفة بالاجماع

وان للاشاعرة في اثبات وجوب النظر مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر

من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة واشار اليه الشارح اولا

وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك

الثاني وهو المعتمد وهو ما اشار اليه بقوله ويحكى اه وتفصيل ما في هذا المقام يطلب من الشرح

الجديد للتجريد قوله فقال الاشعري هو المعرفة اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاولي و

جعل المعرفة مقدورة بناء على انها تجب حصولها من النظر عنده على ما سيجيء كذا يفهم من كلام

الامام والحق ان جعلها مقدورة باعتبار ان السبب المؤدي اليها عادة او وجوبا مقدور

فانه هو النظر وهو فعل اختياري قوله الشارح على ما ذكروه من كون القصد اول الواجبات فانه يلزم

منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية واذا ثبت

ان القصد من الافعال الاختيارية فكل فعل اختياري لا بد له من قصد فالقصد لا بد له من

قصد اخر فيلزم الدور او التسلسل فظهر ان منشأ لزوم الدور او التسلسل على مذهبهم قولهم

بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم صغرى القياس واما الكبرى فهي مما اتفق عليها

وليس مما ذكروه خاصة فلا يعد منشأ للزوم الدور والتسلسل عليهم نعم انهم استلزم الصغرى

بالكبرى المتفق عليها فلا قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية اه جواب

اخر عن جعلهم القصد من الواجبات بل اول الواجبات ومحصله انه ليس في مبادي الافعال

الاختيارية امر اختياري يسمى بالقصد فكيف يجعل القصد من الواجبات فان القصد

هو الارادة وهي ليست اختيارية فان قلت ان الارادة هو الميل الاختياري كما

يقتضيه مقابلته للشهوة المفسرة بالميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت اذا حصل

للقادر التصديق بالغاية واذا كانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهما لم يجد او

لم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل

المسمى بالارادة اختياريا لتسلسل فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة الميل التابع

للروية فيكون وصفه بالاختيار باعتبار ان مبدأه وهي الروية اختياري قلت عليه

ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم بأسرها خالية عن هذا الميل لفقد ان الروية فيها

فيها والافعال الاختيارية الكلانسانية قد يخلو عنها بل اكثرها خالية عنها فان المتوغلين

في الشهوات اكثر من التابعين للعقل هذا واعلم انهم قالوا ان للافعال الاختيارية المنسوبة

الى النفس الحيوانية مبادي مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او

المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي

نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجح احد الامور

المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو

طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير

مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء

المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة وعند وجود هذا الاجماع يترجح

احد طرفي الفعل والترك الذي يترتب ونسبتهما الى القادر عليهما وبليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء وبينوا مغايرة الارادة للشوق بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كشرب الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقية شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد وتبعه الشارح الجديد وفيه انا لا نسلم ان الشوق مفقود في شرب الدواء البشع بل فيه شوق نحو طلب النفع عند ادراك الملائمة فيهما من حيث نفعهما لا من حيث لذتهما واما الثاني فوجد فيه شوق ما وميل ما نحو طلب الا انه لم يغلب فلم يتأكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق المتأكد وهو الميل المطلق بشرط الغلبة وممن صرح بان مغايرة الشوق للاجماع المسمى بالارادة بالشدة والضعف بهمنيار وعليه المحقق الشريف في تعليقاته على الشرح الجديد ويفهم ايضا من كلامه في شرح الهياكل وصرح به في بعض رسائله فعلى هذا نسخة اذ هي تأكيد الشوق موافق لتحقيقه هذا فان قلت انه ما ذكر من كون الارادة بلا اختيار ينافي ان ارادة المعاصي يؤاخذ عليها دون شهوتها اعني الميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت هذا غير وارد على اصول الاشعري كما سيجيء نعم يرد ان التكليف عنده لا يقع بما لم يكن مكسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف لا يؤاخذ عليه عادة ومن هذا يبين سر ما تفرع ان في حق الهواجس والخواطر ان ارادة المعاصي لا يؤاخذ عليها الا ان الجمهور على خلافه فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس والخواطر وحديث النفس دون العزم والتصميم والفرق بينها وبين سائر الامم لمؤاخذتهم بحديث النفس ايضا وبان مؤاخذتهم بالعزم والتصميم مثل مؤاخذة

مؤاخذة المرتكب بخلاف هذه الامة كذا ذكره بعض المحققين من المتأخرين في شرح المشكاة قوله ووجوبها انما هو في السبب المستلزم دون غيره تحقيقه على ما هو في شرح المواقف ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بها اذ القدرة على المسبب انما هو باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الجهة بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب المقدمة قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون اللازم وكذلك التكليف في قوله بل الحج انما هو التكليف بعدم الشرط والحج ليصح الحصر ويظهر المغايرة صح قوله ان التكليف بهما يدون التكليف بالشرط والحج دفعه وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ما يتوقف عليه بديهة قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الكل المشروط بدون اللازم اعني الشرط والحج وجعله علة لقوله بل الحج انما هو التكليف لا غير لقوله غيره واما جعله علة لقولهم وجعل النفي راجعا اليه بالمعنى فغير صحيح بهذا الدليل بل بدليل آخر وهو قوله ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور استحالة الملزوم بدون اللازم مبني على ان المراد من التكليف هو الايجاب دون الامر اللفظي فلا يستقيم قوله فانا لا نسلم الاستحالة ولا الحصر في قوله بل الحج انما هو التكليف اذ اللهم الا ان يقال

ان منع الاستحالة انما هو بالقياس اي بالنظر الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلام الشارح في
هذا المقام لايخلو عن التعقيد كما لايخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم
اعني الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو غير صحيح بداهة وعلى هذا
يكون علة لقوله غير صحيح اي للنفي ولا يصح هذه النسخة الا ان يراد من الوجوب الامر اللفظي و
هو تكلف وفي بعض النسخ لانه لايستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط بدون
وجوب اللازم اعني الجزء والشرط وهذا هو الحق وعلى هذا ايضا علة للنفي والوجوب على معناه
وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب الملزوم او بدون وجوب اللازم وهو صحيح
وهو علة لقوله هو الحق انما هو التكلف كما في النسخة الاولى فتأمل قوله لكن العلم من مقولة
الكيف عند المحققين هذا صحيح على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن صور الاشياء
واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات نفسانية قائمة بها موجودة في
الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن وجود صورها واشباحها في الذهن بطريق
قيامها بها والصور والاشباح لاتشارك ذوات الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفها
في كثير منها فاندفع ما استدل به المنكرون للوجود الذهني وهو لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند
عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان
وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل
والسماء مع عظمها في ذهننا لايعقل واما على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها
في الذهن فلا يتم القول بان العلم من مقولة الكيف مطلقا وهذا المذهب هو المشهور
فان ما تمسكوا في اثبات الوجود الذهني لو تم لدل على ان الحاصل في الذهن

في الذهن انما هو ماهيات الاشياء بانفسها لا اشباحها امر يخالفها في الحقيقة قالوا انا نحكم
بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان الحاصل فيه ما يخالفها لم يكن لها وجود
في الذهن فالحق حصول ماهيات الاشياء بانفسها والايراد عليه ان يكون الذهن حارا و
باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسماء
في ذهننا لا يتعقل لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء
لكنهما موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود
العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود
في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم من مشاركة الوجود الذهني للموجود الخارجي
الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود
ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام كذا ذكره سيد المحققين قدس سره
في حواشي شرح التجريد واورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى
الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة
الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن
زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل
الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها
المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا

اذ لا وجود عينيا لامثالها فانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكام المتعلقة بوجود الغير اذ لا يتصور له وجود عيني
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام
به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم يوجب
اتصاف الذهن بها وانما يوجب اتصافه بها ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك
وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين
احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم
الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى
طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه
الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم و
موجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي موجود في
الخارج

في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على
طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل في الذهن يتقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو جزئي وعرض
لكونه قائما بنفس مشخصة ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى كلامه
والجواب عن الشبهة بلوازم الماهيات او بكليات بصفات المعدومات ان يقال الاشكال انما
الزوجية مثلا قائمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يجوز
ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قياما بواسطة الاربعة
ونحن نقول المعتبر في الاتصاف والموجب له هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة
ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة بها وكذا القول في صفات المعدومات
واما قوله واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج اه فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا
بان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره
الشيخ في تعليقاته على الشرح الجديد فان قلت ان النفس تتصف في الخارج
بالعلم قلت لا يلزم من كون الاتصاف في الخارج كون الصفة موجودة في الخارج
نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما لا يكون منشأ للآثار والآخر يجد في الخارج

للمعلوم مرار

فی ترتب الآثار کما قرره سید المحققین قدس سره حیث قال فی حاشیة المطالع ما حاصله ان المعلوم وجود ابنفسها ای اذا تعلقت علی مخصوصا و وجود الا بنفسها بل بصورها ای اذا تصورت علی مخصوصا قبل ان تعلق والوجودان وان کانا ذهنیین الا انه لا شک فی تغایرهما ونسبة الثانی الی الاول کنسبة الذهنی الی الخارجی الا انه لا شک و اما الاشکال بکون العلم جزئیا لقیامه بنفس شخصیة وکون المعلوم کلیا فالجواب عنه ان اجتماع وصفی الکلیة والجزئیة والعلمیة والمعلومیة انما هو بتغایر الجهات والاعتبارات وقد اشار الیه الشریف فی تعلیقاته علی شرح التجرید حیث انا لا نعلم الا وجود الماهیات المعلومة فی الذهن مکتنفة بالعوارض الذهنیة ثم العقل یلاحظها حیث یجردون تلک العوارض یعنی ان المسلم هو الفرق بین العلم والمعلوم بالاعتبار و اما الفرق بالذات فغیر مسلم ولیس المراد ان ما ذکره الشارح الجدید فی دفع الاشکال من الفرق بین القیام والحصول فاسد بل الغرض انه لا یصلح توجیها لکلام القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن لدفع الاشکال علیهم فانه لیس مذهبا لهم بل هو احداث مذهب ثالث وکانه جمع بین المذهبین وهو لا یتم بطریق الدعوی ما لم یذکر علیه دلیل و اما بطریق الاحتمال فلا قدح فیه فان قلت لو لم یلزم هذا یلزم اجتماع الجوهریة والعرضیة فی شیء واحد بناء علی ان الجوهر ماهیة ممکنة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وهما متنافیان قلت تنافیهما انما هو فی الوجود العینی واما فی الوجود الظلی فیکون الشیء جوهرا باعتبار الوجود الخارجی اذ یصدق علیه انه اذا وجد

فی الخارج کانت لا فی موضوع مع انه قائم بالموضوع فلا منافات بین کون الشیء جوهرا بذاته وکونه عرضا بحسب وجوده فی الذهن نعم لا یجوز ان یکون شیء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الی وجود واحد کذا فی الهیات الشفاء علی انه یلزم علی ذلک التحقیق عدم الاحتیاج لا فیدا اذا وجدت فی الخارج کما لا یخفی علی المتامل وذهب الصدر المدقق الشیرازی الی انه باختلاف الوجود ینقلب الذات فصورة الحیوان مثلا فی الذهن کیف وفی الخارج جوهر وبذلک یتیسر الجمع بین قولهم الحاصل فی الذهن ماهیات الاشیاء بانفسها و قولهم الصور العلمیة لا تکون الا من مقولة الکیف ولیس هذا قولا بالشبح اذ الشبح عند القائلین به موجود فی الذهن بوجود اصلی و وجود الصورة عند هذا القائل فی الذهن وجود ظلی علی ما صرح به و ذهب بعض الی ان العلم من مقولة الانفعال و آخرون الی انه من مقولة الاضافة والمشهور انما هو الاول لان الصورة انما توصف بالمطابقة کالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتکلمون لما ینفون الوجود الذهنی لا یمکن ان یختار عندهم کون العلم من مقولة الکیف ای عبارة عن الصورة الحاصلة فی الذهن و اما من قال بالوجود الذهنی فینبغی ان یختاره والمحکی عن الامام انه ذهب الی کون العلم من مقولة الاضافة مع انه قائل بارتسام الصورة والوجود الذهنی کما ذکره قدس سره فی حاشیة المطالع ولقد اطنبنا الکلام فی هذا المقام لیعلم الاقوال المذکورة وفی توجیه کونه من مقولة الکیف قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم فانهم قالوا الوجود فیض محض والمبدأ جواد فلیس القصور من الفاعل اصلا بل من القابل بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام یحصل الفیض البتة ولذا قالوا الدعاء طلب الاستعداد منتسب بنقصان زمانه بلیت وکرمه علی الدوام فیض بعلو شانه

همه کس ابر ابره قوله ولا یصح هذا المذهب مع القول باسناد جمیع الممکنات الیه ابتداء
وکونه قادرا مختارا یعنی ما ذهب الیه الامام مناف لهاتین المسئلتین اما منافاته
للاولی فلقوله في النظر واما منافاته للثانیة فلقوله واجب وحاصل ما ذکره قدس سره
انه ینافی الاولی بحسب قید الابتداء دون الثانیة فان مدخلیة بعض اثاره فی بعض بحیث
یمتنع تخلفه عنه عقلا لا ینافی کونه تعالی قادرا مختارا فی الکل اذ یمکن مع مدخلیة بعض اثاره
ان یفعل ما یمتنع تخلفه عن اخر بان یوجد ما یوجبه وان یترکه بان لا یوجد ما یوجبه وفیه
ما ذکره انه لا ینافی الاولی ایضا وقوله قدس سره انما یصح اذا حذف قید الابتداء فی اسناد
الاشیاء الیه مدفوع ووجه الدفع ان محصول ما ذکره الامام هو کون العلم حاصلا بقدرته تعالی
ولازما للنظر بحیث یمتنع تخلفه عنه عقلا ولا یلزم منه الا لزوم بعض افعاله تعالی وهو العلم
لبعض افعاله تعالی وهو النظر وقوله ومن البین ان الاشعری اه جواب سؤال مقدر کانه قیل
یلزم من لزوم بعض الافعال الا لبعض التوقف فیعود المحذور من لزوم بعض الافعال للبعض
التوقف لا ینکر الاشعری اللازمة العقلیة بین بعض الاشیاء اذ هی منافیة لقوله بان
الکل مستند الیه تعالی ابتداء مع انه لم ینکرها وکیف ینکر اصح العقلاء ان العلم باحد
المتضایفین ... وانما ینکر التوقف علی غیر ارادة الله تعالی فلا یحتاج الحق سبحانه وتعالی
علی تحقیقه الی غیره فی شیء من کمالاته وهو اعلی مرتبة الکمال بخلاف ما ذهب الیه
الصوفیة علی ما نقله العارف الجامی من محققیهم قدس سرهم من ان للحق کمالین
کمالا ذاتیا لا یحتاج الحق سبحانه وتعالی فی الاتصاف الی ما سواه وکمالا اسمائیا یحتاج
فی الاتصاف به الیه اذ هو بظهور اثارها وهو لا یتم الا بوجود المظاهر فینبغی الاحتیاج
والکشف اعنه انما هو بالنظر الی کماله الذاتی الذی هو مرتبة الغنی عن العالمین واما

واما بالنظر الی کماله الاسمائی فلا اذ هذه المرتبة هذا ثم الفرق بین مذهب الامام الرازی وبین مذهب
الاشعری فی خصوصیة النظر والعلم ان الاشعری لا یثبت الملازمة العقلیة بینه بین بعض الا...
الاشیاء فی خصوصیة هذه المادة والامام الرازی یثبتها والفرق بینه وبین مذهب المعتزلة فظا
وکذا الفرق بینه وبین مذهب الفلاسفة فانهم ینفون الاختیار بخلافه هذا هو تحقیق المقال
علی ما افادنی الاستاذ المحقق روح الله روحه قوله واعلم ان تحقیق مذهب الفلاسفة
اه لما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو ان الصادر من المبدأ الاول انما هو المعلول الاول
علی ما یفهم من ظاهر کلامهم وعلی هذا یکون الفرق بین مذهب الاشعری ومذهبهم بانه لا مؤثر فی الوجود
الا هو عنده بخلافهم وح لا یکون قول الامام منافیا لمذهب الاشعری من اسناد الممکنات الیه تعالی
ابتداء و لا احتیاج لرفع المنافاة الی اثبات المنافاة الملازمة العقلیة بین النتیجة والنظر
من غیر توقف کما بینه الشارح بقوله قلت اه اذ التوقف لیس منافیا لما ذهب الیه من اسناد الممکنات
الیه تعالی ابتداء بمعنی انه لا مؤثر فی الوجود الا هو اراد رد ما اشتهر من مذهبهم وبیان ان
مذهبهم ایضا ان لا مؤثر فی الوجود الا هو علی ما صرح به رئیسهم ابن سینا فی الشفاء ولو
للمبدء الفاضل عمر بن الخیام رسالة فی هذا المطلب وبینه بمقدمات کثیرة واشار
الیها بهمنیار فی کتاب التحصیل الی بعض مقدماته فلو کان معنی اسناد الممکنات
الیه ابتداء عند الاشعری هو هذا فقط لا یبقی فرق بین مذهبهم ومذهب الاشعری فیه
ولیس کذلک بل معناه عند الاشعری ان لا مؤثر فی الوجود الا هو من غیر توقف لبعض الممکنات
علی بعض فی الوجود ولیس هذا مذهب الحکماء بعینه اذ التوقف علی الوسائط والالات
ثابت عندهم وان کان المؤثر هو سبحانه فقط فعلم انه یحتاج لدفع المنافاة
بین مختار الامام فی حصول العلم عن النظر وبین مذهب الاشعری الی نفیه واشار بقوله

وظاهر انه يجوز حمل الابتداء في كلامه على عدم تاثير غيره فيه بدون اعتبار عدم التوقف
وح لا يبقى فرق بين مذهب الاشعري الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف نعم يبقى
الفرق بين مذهب الاشعري ومذهب الفلاسفة في فيضان النتيجة انه بطريق جريان
العادة عنده والوجوب عندهم وكذا عند الامام لكن الاختيار فيه ثابت عنده ولو كان قائلا
بوجوب النظر بخلاف الحكماء فان قلت انهم قائلون ايضا بالاختيار كما ذكره الشارح
في بحث العلم قلت ان الاختيار الثابت عندهم غير ما اثبته المتكلمون اذ هو عندهم بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق كما سيجيء
في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة الفعل والترك فثبت الفرق في الخصوص
المذكور بين مذهب الامام والحكماء قوله قال الامام في المباحث المشرقية اه الغرض
من هذا النقل تاييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الوجود الا
هو لدفع ما اشتهر بعض ان الامام انما حقق مذهب الفلاسفة مثل ما حققنا
حيث قال والحق عندي ان الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة بناء على قواعدهم
وليس ذلك معتقده يدل عليه اثباته للحركة السرمدية في اثناء هذا التحقيق وما ذكره الشارح
العلامة قدس سره في شرح المواقف لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه ان
ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه
لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا
من جهة القابل واذ فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه
فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول وان لم يكف امكانه الذاتي
في الصدور يحتاج الى ما يشترط به فيضان الوجود عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا

ايضا ما ذكره الشارح بعد كلام الامام بقوله قلت هذا هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب
الفلاسفة بعينه يعني ليس هذا من مذهب الامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة وردا لما اشتهر
في مذهبهم من امتناع صدور الكثير من الواحد منه تعالى فعلى هذا يكون الغرض من قوله قلت بيان
تاييد ما ذكره الامام لما حققه في مذهب الفلاسفة لا الرد عليه لما يتوهم ولكن
ان يقال الغرض من النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه وتحصيل ان الامام
كيف يقول والحق عندي مع ان هذا تحقيق جميع الفلاسفة لا تحقيقه فقط وعلى هذا يكون
قوله واثباته للحركة السرمدية جوابا عن سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون هذا المنقول حقا
عند الامام ومعتقدا له وقد اثبت فيه الحركة السرمدية فاجاب بقوله واثباته للحركة السرمدية
اه فلا ينافي عدم كون اثبات الحركة السرمدية معتقده بناء على انه من القائلين بحدوث
العالم كون ما عداه مما علم من المنقول معتقده فتامل قوله والسمنية ينكرون افادة النظر
العلم اصلا هم قوم من عبدة الاوثان منسوبة الى سومنات ولهم على هذا وجوه الاول ان
كان العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان خطاه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه وان
كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ويتسلسل والثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب
لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف
انه مطلوب الثالث ان النفس لا تقدر على تحصيل مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى
توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاصل في الذهن
ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى
على المتأمل على انه يلزم من اتمام هذه الوجوه وافادتهم لمطلوبهم نقيض مطلوبهم قوله
والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات

والحسابيات لانها علوم قريبة الى الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا فالغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاحرى بذاته تع وصفاته وافعاله ونقل هذا عن ارسطو ايضا قوله متمسكين اه يلزم عليه ما لزم على دليل السمينة فافهم قوله فاظنك باحوال الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره سيد المحققين قدس سره قوله لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح نعم يدل على عسر العلم وعسر تمييز النظر الصحيح فاسد قوله لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون المبصر في غاية القرب لا يستلزم سهولة ابصاره قوله على عدم العلم به لا يستلزم ان لا يكون الابعد مدركا لاحتمال رفع المانع فيه دون الاقرب قوله على عدم العلم به امر بالاحتياج الى المعلم وهم يدعون العلم به قوله ولا حاجة الى المعلم لان العلم ضرورة اه قال في شرح المواقف والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تع على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث اه وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة حال لا يحصل الا من معلم مكابرة صريحة نعم اذا كان معلم كان الامر اسهل وهذا القدر مما يصرح به عاقل فان النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى قوله كما قيل ان العقائد يجب ان يتلقى من الشرع اذ لا يعتبر الايمان كاملا في الدنيا ولا يعتبر سببا للنجاة في الاخرة ما لم يؤخذ من النبي الا ترى قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى

حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكن لما لم ياخذوا من النبي ما كان يقبل قولهم قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما بالقران اماما فلا احتياج الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم قوله فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم اه فيه ان الاولى ان يقال فاما ان يكون محدثه نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او جزءه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اسم للمجموع ما سوى الله لا اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور او التسلسل انما هو اذا بني الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ يؤيده صيغة الجمع هذا وفيما ذكر الشارح اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل بان يقال ان كل واحد من المحدثات لا بد له من محدث كذلك مجموع المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون نفسه او جزءه او خارجا عنه والاولان باطلان والخارج عن جميع المحدثات قديم قوله فيكون حادثا فيرد عليه لا احتياج الى هذا القول في اثبات وجوب الوجود والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فاشار اولا الى اثبات الوجوب بطريق الحدوث بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث او هو مع الامكان شرطا او شطرا او ثانيا الى اثباته بطريق الامكان بقوله ولو جوز التاثير في القديم اه ولا ينافي اثبات الصانع القديم بطريق الحدوث اثبات وجوب الوجود ايضا فان قلت يلزم من تجويز التاثير في القديم تحصيل الحاصل قلت الممتنع تحصيل الحاصل بعين هذا التحصيل عند الفلاسفة وقوله ولو جوز التاثير الى اخره اشارة الى مسلكهم قوله والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى واجب الوجود اه ومن البراهين ما نقله قدس سره في حاشية التجريد وحاصله

انه لو كان وجود الواجب زائدا لاحتاج الواجب في موجوديته الى غيره وهو وجوده
فيكون ممكنا واستنبط بعض المتأخرين في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب برهانا
يدل على عينية الوجود كما يدل على ثبوت واجب الوجود وتفصيله ان يقال ان كان في
الوجود موجود بوجود هو عين ذاته وبعبارة اخرى ان كان بوجود هو قائم بنفسه
فهو الواجب اما اولا فلصدق الواجب عليه اذ انفكاك الشيء عن نفسه ممتنع ذاتي
فيصدق عليه انه يجب له الوجود بالنظر الى ذاته واما التعريف الآخر وهو ما يقتضي ذاته وجوده
فيرجع اليه اذ الاقتضاء ولا تأثير كما صرح به واما ثانيا فلما حققه الشيخ في تعليقاته
على التجريد من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه بنفسه والحق انه يمكن ان يناقش فيه
وان لم يكن فكل موجود موجود بوجود زائد عليه فلا بد له من جاعل لذلك الوجود
الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه بالوجود عليه اذ مفيد الوجود لا بد
من ان يكون امرا آخر وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه وهكذا فيدور او يتسلسل
وانما قال لا بد له من جاعل لذلك الوجود له لان كل ما يغاير الشيء فثبوته بعلة بجعله له
وادعى الشيخ الضرورة في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد في خواص الواجب حيث قال كل
ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او انضمامه لذلك الشيء او كونه هو او كونه مشتقا منه
امر لا يستغني عن العلة فان الماهية الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما في
كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك لان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع واما
كونه شيئا آخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكماء على عينية الوجود على
هذه المقدمة وتقريره انه لو كان وجود الواجب في ارتباطه به اما ان يكون
ناشئا من ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده بناء على ان مفيد الوجود

الوجود لا بد ان يكون موجودا كما سبق او من غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا
واقول لم يكن في الوجود الوجود المذكور الذي هو الواجب لم يكن موجود اصلا اذ
الممكن لا يكون مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما هو بالقوة
من حيث هي كذلك معدوم واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر
اعتباري وتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا
لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين في رسالة له في تحقيق ان لا مؤثر في الوجود
الا هو فلا بد ان يكون في الوجود شيء ليس فيه حيثية القوة بل يجب ذاته بل هو
فعل محض بريء عن جميع شوائب القوة وهو الوجود المذكور القائم بنفسه الذي هو
الواجب وهذا البرهان الفائدة على المطلبين ومن اراد التفصيل فما في رسالتي في عينية
الوجود فعليه بتصانيف الشيخ المحقق **قوله** وهو في الواجب ذاته بذاته اي لا بأثر
معلول لذاته ولا بتأثير الذات فيه **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل سواء كان نفس
الماهية او اتصافها بالوجود وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا انه موجود في
لحظة من حصول الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظ العقل
انتزع منه الوجود سواء كان الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب
الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك قال الشيخ في
تعليقاته على التجريد ان الامر الذي هو مبدأ لانتزاع المحمول اعني الوجود في الممكن ذاته
بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذا عرفت هذا فاعلم انهم
اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا فالمشهور من مذهب المعتزلة والمشائين ان الاثر اتصاف
الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كون الماهية ماهية مثل كون الانسان انسانا

واليه ذهب المعتزلة بناءً على تقرر الماهيات في العدم عندهم فالفاعل يجعلها
موجودةً اي متصفاً بالوجود فالجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق ان عدم
كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها
بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الاشراقيون وهو التحقيق كيف لا ولو كان ما
يفرض انه اثر الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التاثير فيه والا
يلزم التسلسل فثبت ان اثره في الذات فيلتزم في اول الامر والى هذا ذهب الشيخ المحقق
كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اذ علق
الجعل بنفس الظلمة والنور وسمعت عن بعض الفضلاء ان الشيخ كان يقول ان
لسان الغيب حافظ الشيرازي اشار في بيت الى ان الماهية نفسها مجعولة
بالجعل البسيط حيث قال گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم گفت
آن روز که این گنبد مینا می کرد ولم يقل گنبد موجود می کرد ولا گنبد مینا را
گنبد مینا می کرد واما عدم مجعوليتها بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى
جعل قطعا وهو لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم تفرع الشيخ انه قال لما كان المعدوم مسلوبا عن
نفسه كان قرضا الجاعل جعل الانسان انسانا مثلا اذ لو لم يوجده لم يكن انسانا
ثم اذا اوجده لم يتعلق الجعل به بالذات فكيف هو مستغن عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن
يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول لكونها موجودة ايضا مستغن عن
التاثير الجديد اي بعد وجوده ومن يقول بان التاثير في الماهية يقول بكون الذات
هذا انه كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات ... قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بانه ادعى فكيف يتصور عدم بقاء النزاع

النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان ماهيته مقيدة
لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء
موجودا الا كونه بحيثية يترتب عليه الآثار ولا معنى لكون ماهيته تعالى عين وجوده الا ان
الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته منشأ لتلك الآثار ومفيدها بخلاف
الممكنات فان آثارها يترتب على وجوداتها فذات الواجب اذا فرض منشأ لوجوده
لكان هو بذاته على هذا التقدير منشأ لافراد الآثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته
عين وجوده وقد فرض غيره وعد هذا من متفرداته حيث قال لم يأت بمثله احد من جهة
سبقنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام وعلى هذا يرد على الشيخ ما قيل من انه لا يخفى ان
بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود غايته ان المنتزع
عقد عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل على بطلانه
الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قال بعض المتأخرين في تعليقاته على حكمة العين
انهم فسروا الوجود بمبدأ الآثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت
فذات النار هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية بكونها مبدأ الآثار فالفرق
بين المؤثر ومبدأ الاثر بالذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدأ
الاثر بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود من حيث كونه مبدأ
الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في تحقيق كونه مؤثرا في غير ذاته
يتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته يتحقق المؤثر
في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدأ الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التاثير فيه
من غير استناده الى مبدأ والى هذا انه لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات

من حيث هو مؤثرة في وجودها لكونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل
منشأ الاثر ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي الا الشيخ هذا اقول لا يخفى
ان الحكماء لا ينكرون مغايرة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك
بين الواجب والممكن والاحصة للذات ممنوع كون الوجود الخاص بذاته مبدا بذاته
لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته بذاته وحصة من حصص الوجود المطلق وكذا معنى
معنى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بتاثيره مبدا الانتزاع المطلق على ما ذهب
اليه المتكلمون كون الذات بذاته موصوفة بحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود
المغاير للذات المعلول له ليس الا حصة المطلق وعلية الذات لها ليس الا لكونها موصوفة
لها بلا مدخلية الغير اذ لا غيرية في تلك المرتبة فتاثير الذات من حيث هي مستند الى الذات
فالذات مبدا التاثير فكان نفس الوجود وبالجملة يلزم على جمهور المتكلمين القول
بالعينية من حيث لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة الذات
له ليس الا حصة من المطلق فلما صار الذات بذاته مبدا لوصف حصة من المطلق صار مبدا
لانتزاعه فان القائل المذكور ايضا استحسن الزام العينية على المتكلمين على ما نقل عنه بعض
تلامذته حيث قال والزام العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا
عن بعض معاصري الاستاد من ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه
لكن كنت سمعت من الاستاد انه منه فاستحسنه منه انتهى نعم يرد على المتكلمين بحسب
النظر بحسب النظر الجليل اما ارتكابهم خلاف بديهة العقل او الدور او التسلسل فلذا
قال رحمه الله فكونه مبدا الانتزاع هذا المفهوم بذلك الطريق لا يتصور واما عند دقة
النظر فلا يلزم عليهم شيء لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود **قوله** حاكمة

ثم المطلق والعام …

ثم وقد نقل الاستاد م

حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود فاثبات رح
حكمه العيني وفيه نظر لانا لا نم فقطا على ان المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته
يلزم تاثيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود اما الماهية التي يكون وجودها من ذاتها
ويكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا ولا يلزم عليه
انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية الممكنة ملزومة لوجودها
بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل موثر
موجود والحق ان تلك المقدمة بديهية منعها لا يستحق الجواب وعليها بناء جميع
براهين اثبات الواجب **قوله** وبهذا التقرير اي بان يكون المراد بالوجود
ما هو مبدا انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص هو عين الذات
قوله ينكشف كثير من الشبه المبتنية على ما يتوهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم
البديهي منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم وغير
المعلوم غير المعلوم ومنها ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغايرا للحقيقة **قوله** بقدرة الله احتراز عن الايجاد
الاحتراز اي افاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا
القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه
يستدعي مجعولا ومجعولا اليه ويقابله الابداع اعني ايجاد الاثر الليس
المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر
مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والا
في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا اخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد

بحث القدرة

قوله والاكثر المعتزلة اختيار بعيد الاكثر عن النجار فانه موافق للاستاد في هذه المسئلة
قوله لقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار هكذا في شرح
المواقف قوله على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل اي على طريق التاثير محذور اجتماع
المؤثرين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته
تتعلق بذلك الفعل بدون الاحتياج الى الآخر كذا قيل اقول ولكن ابطلوه ببطلان
توارد المستقلين فلو اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فيكون قريبا من الحق
كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب على هذا التقدير ايضا لكن
يرد عليه ان الزيادة والنقصان لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سيذكره الشارح في بحث
التوحيد قوله وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي توصف
بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله تعالى وتاثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيرها كذا
في شرح المواقف قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية ان اريد مدخلية
قدرة العبد فيه بتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها
مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع بعض الاشياء بقدرة العبد
استقلالا فان قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عين ما ذهب اليه
حجة الاسلام وان اريد به التاثير او المعاونة يرد عليه ما يرد على المعتزلة
او الاستاد قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل الفعل ايضا وهذا
كسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية والمدخلية السببية
الحقيقية تامل قوله ثم هما موجبان وجود المقدور وهذا مناف لما ذكره قدس

(نا المستقلين ح)

قدس سره في شرح المواقف من ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد استقلالا
بلا ايجاب بل بالاختيار على مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور ههنا امر لازم لمذهبهم
حيث اثبتوا قدرة مؤثرة في العبد اذ بعد تحقق جميع مبادي الفعل والاختيار لا بد
من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلى هذا اثبات القدرة المؤثرة ايضا لا يدفع السؤال
المشهور كما ان اثبات الكسب لا يدفعه كما سيجيء ويرد على ظاهر قول المعتزلة مع قطع النظر
عما يلزمه انه لو كان العبد فاعلا مختارا للفعل الاختياري باختياره فقد يكون تاركا له
والله تعالى يريد به بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون العبد فاعلا او ترك لزم عجزه
تعالى فكيف يكون العبد فاعلا مختارا هذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف و
الحق ان ايجاب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى
هذا ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا تاما والاشاعرة من ان
له جزء اختياري فيها الا ان شيئا منهما لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان مبادي الافعال
الاختيارية لا اختيار للعبد فيكون كمن اضطر الى الشيء ولعل هذا هو مراده قدس سره بقوله
فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله يوجب للعبد قدرة وارادة على ظاهر مذهب
الحكماء بدون التكلف بل يصح على التحقيق وقولهم هما يوجبان وجود المقدور وعلى عكس
الاول فلذا انسب الشارح الثاني الى فهمه قوله فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى خالق للحوادث
كلها فيكون هو الموجب لوجود المقدور لا قدرة العبد وارادته فقط وبهذا
يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد وبين ما نقله الشريف
عنه في شرح المواقف حيث ان مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال
واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت

(في المبادي كما سبق ح)

(نا لا يصلح ح)

حصول الشرايط وارتفاع الموانع منافات فتامل ثم الفرق بين مذهب الاشعري
والامام ان قدرة العبد على مذهب الاشعري من الاسباب العادية فلا يكون بين الفعل
وبينها ملازمة عقلية وعلى مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف كمذهب
الفلاسفة او بدونه كمذهب الامام الرازي في النبجة. والنظر كما وجهناه فيما سبق
قوله فابي المفرق بعض الحواشي نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين علي ابن ابي طالب
رضي الله عنه انه قال بعده وفوض امري الى الله وليس على اعتراضا على افلاطون بل اظهار مرامه من كلامه
بيت: پیش که براورم ز دستت فریاد: هم پیش تو از دست تو
می خواهم داد: وهو كلام من التوحيد والتسليم والرضاء: قوله بل هو اعم منه ومن
الكسب اذ بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان
القدرة صفة يصح منها الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح منها ذلك
اذ لولا قدرة الله تعالى لوجد الفعل بقدرة العبد لكن لما وجد الفعل بقدرة الله تعالى كان
قدرة العبد مقارنا له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هي الكسب الذي
اثبته الاشعري قوله واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في
اصول الاشعري فانهما كسائر العاديات المترتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي
واتجاه سؤال فكما لا يصح السؤال بانه لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مس النار ولم
لم يخلقها ابتداء او عقيب مس الماء كذلك لا يصح السؤال بانه لم عاقب عقيب
افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى ولم لم يفعلها ابتداء او لم لم يعكسهما
كذا في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم القدح دون ما قيل لانه يثبت الاختيار
في الكسب انما يقدح في مذهب الجبر المنافي لهما فالثواب والعقاب بسببه وذلك

وذلك لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار
فان التكليف بغير الاوسع غير واقع على ما ذهب اليه المعتزلة لا على ما ذكره الشيخ في رسالته
الجديدة في اثبات الواجب وصفاته بل اثبات القدرة المؤثرة مع ما ذهب اليه المعتزلة
ايضا لا يدفع السؤال فانه يمكن ان يقال العبد لكونه معاقبا بالمعاصي مثلا من اضطر الى شيء
ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه صورة الامر الملائم واعتقاد النفع فيه ثم صار
ذلك السبب حدوث الشوق الكامل الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث
القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب مستندة الى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم
ولا اختيار للعبد في تلك المبادي ويوجد الفعل بعد تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة
سواء كان بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى فالشبهة لا يندفع بمجرد القدرة التي ادعاه
المعتزلة اعني تاثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة على ما ذكره الشيخ
في رسالة خلق الاعمال ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة مستفادة من الواجب
فليس لنا عليه تعالى حق حتى ينسب اليه في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب
ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من ملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة
وينعم على الاخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو مالكه بمعنى
انه مستفيد الوجود منه تعالى فلا حق للمالك على العبد الا ما عينه الله تعالى له وقال
في الرسالة الجديدة والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي هو غير واقع
هو التكليف بما ليس بمتعلق لقدرة العبد واما ما هو متعلق لقدرة العبد وان لم يكن مؤثرة فالتكليف
به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق
الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة لمن اراد والشقاوة لمن شاء من غير سابقة

الاستحقاق وقال هؤلاء الى الجنة وهؤلاء الى النار ولا ابالي انتهى وعن ابن الديلمي
رضي الله عنه قال اتيت الى ابي بن كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء من القدر فحدثني لعل الله
ان يذهبه من قلبي فقال لو ان الله تعالى عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم وهو غير
ظالم ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا لهم ولو انفقت مثل احد ذهبا في سبيل الله لن
يقبل منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما اخطاك
لم يكن ليصيبك قال ثم اتيت الى حذيفة بن اليمان فحدثني مثل ذلك ثم اتيت
عبد الله بن مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم مثل ذلك وفي الحديث دلالة ايضا على ان المؤمن بلا ارتياب
باعماله كما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرحه على المشكاة تذنيب الاحتجاج
بالقدر حين ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة ومعها لا يجوز كما لا يخفى على من تتبع
الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه احتجاج ادم عليه السلام على
موسى ام على ما بينه صلى الله عليه وسلم في حديث اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان اردت تفصيله فارجع الى شرح المشكوة واعلم ان من تتبع الصحاح وسائر السنن
في باب القضاء والقدر يظهر عليه مذهب الاشعري في هذه المسئلة ظهورا لا شبهة
فيه والله هو الموفق لما هو خير وكمال قوله خطابي بل شعري فان اوليته كون الشيء
منفردا محال ام لا فان اثبت بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد كان تلك
الدلائل كافية ولا احتياج الى هذا قوله لذلك قيل قائله سيد المحققين قدس سره في شرحه
على المواقف قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا
يلزم خلاف ما تقرر عندهم من كون المعلول الاول العقل الاول قوله كما بينوه في موضعه قالوا

بلغ

قالوا لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا غير مصدريته
لذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي مصدريته لامرين كان لامر واحد
حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن ما فرضناه واحدا واحدا
وان كان خارجا او خرج احدهما لزم التسلسل الخارج لان المصدرية الخارجية
لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه
فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى
يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة بالحل اما الاول فتقريره انه لو تم هذا الدليل
لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك امر مغاير له
لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له لامتناع
وينقل الكلام الى مصدريتها فيلزم التسلسل او نقول كان الصادر شيئان احدهما ذلك
الشيء الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو مناف لما زعمتم
من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني فتقريره ان المصدرية امر اعتباري
فيستغني عن المؤثر وذكر هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشارح الجديد
للتجريد وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعتراضات الواردة عليها
فعليك بالشرح الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكماء ذهبوا
الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وهو حكم واضح لا
يحتاج الى زيادة بيان فانه ان صدر عنه شيئان فهو من حيث انه صدر عنه
احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس فاذن صدر عنه من حيثيتين وايده بقول الشيخ
حيث سئل عنه بهمنيار فقال معقول انه يلزم عنه ب غير معقول انه يلزم عنه ا

الشرح

فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث يلزم عنه ا فاذا حيث يلزم عنه ا ليس
هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم
عنه ا انتهى كلامه ثم قال قال الشارح يلوح من هذا انه يجوز عندهم ان يصدر من الواحد
الكثير من واحد من جهتين او جهات وان لم يكن الشروط والآلات متعددة ولعل هذا
امر تعدد القوابل والشرائط اخترعه المتاخرون هذا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا
في استحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا على ما يدل عليه كلامه هناك واعتر
ض عليه سعد المحققين قدس سره في تعليقاته على شرحه وقال لا يذهب عليك انه لا بد
تعقل ان مفهوم صدور ا مثلا عن المبدا غير مفهوم صدور ب عنه فاذا
صدرا عنه معا فان الحيثية المفهوم الاول منه كان مغايرا له مع اعتبار المفهوم
الثاني ولا يمكن ان ينازع في ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا محلا للنزاع الواقع
بين العقلاء وايضا الحكماء جعلوا هذه المقدمة مبدا لترتيب الموجودات على ما هو
مذهبهم من صدور العقل الاول من مبدا المبادي تعالى فقط ثم ما بعده بتوسطه وعلى
ما بعده ذكره الشارح لا يمكن بيانه بها لجواز ان يصدر عنه امور متعددة لكن بتعدد
الجهات هذا اقول وايضا لا يتم بيان عينية الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى
على المتامل قوله وقد بين في محله موضعه استحالته قال في بيان استحالته
ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا وكل
قابل فاعلا لما قيل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما قابلا وبالاخر فاعلا هذا
فان دخلتا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجتا او احدهما لزم التسلسل
لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل

فيلزم التسلسل والجواب انتهاؤه الى الاعتبارات العقلية فلا يحتاج الى الموجد
وايضا لا يمتنع التسلسل في الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن توجيه مذهب الفلاسفة
في هذا المطلب بمثل ما وجه به شارح حكمة العين مذهبهم في المطلب الاول ويرد عليه
ايضا ما يرد هناك فافهم قوله قول متناقض في نفسه مناقض لقاعدتهم اه اما الاول
فلان الصفتية يستلزم الاحتياج ولا دخل للقدم فيه واما الثاني فلما ذكر الشارح
بقوله لان الصفات لو كانت قديمة فهي تحتاج الى الموصوف بالضرورة اه فللقدم
دخل فيه ايضا فافهم قوله تخالف لما اتفق عليه العقلاء فانهم متفقون على تنزيهه
من جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات نقص تعالى عن ذلك وايضا على تقدير
الاحتياج الى الغير في الصفات يلزم قدم ذلك الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت
ان العالم بجميع اجزائه محدث واعلم ان الاستغناء في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق
واما في صفات الافعال كما لا انه الاسمائية فثابت عند الاشعري حيث ينفي
الوسائط مطلقا وان اثبت الملازمة بين بعض الاشياء لكنها عارية عن التوقف
كما مر تحقيقه فالمراد من الصفات ههنا صفات الذات كما لا يخفى قوله لا تنافي
بسلوب واضافات متكثرة من كون الذات بشرط اضافة او سلب
قابلا وبشرط اضافة او سلب فاعلا لا ان يكون مجموع الذات والاضافة او
والسلب فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة او السلب
غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة الموجودة في الخارج لكن يلزم ان
ان يكون شيء واحد بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع فيلزم اجتماع المتنافيين
فلا فائدة في اعتبار السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا

فاعلا وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل واقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد صدور الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات اعتبارات محضة ولهذا عدل المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية صدور العالم عن المبدا الاول الى ما هو تحقيقه ولو قيل ان الذات مع اعتبار غيره مع اعتبار آخر والاعتبار جاز ان يكون لها دخل في علية الذات فنقول يمكن ان يقال الاعتبار لها دخل في فاعلية الذات لشيء وقابليته له فباعتبار يكون ذلك الشيء واجب بالنسبة اليه وباعتبار آخر واعلم ان ذلك لا يكون ممكنا بالنظر اليه فتامل واعلم ان الشيخ رحمه رد في بعض تصانيفه اتصاف الواجب تعالى في مرتبة الصدور المعلول الاول بشيء من السلوب والاضافات وان كان متصفا بها بعد ما تصدر بان السلوب والاضافات فرع المسلوب عنه والمضاف يعني ان الغير لها دخل في السلوب والاضافات فلو كان لها دخل في الغير لزم الدور واللازم باطل والملزوم مثله فثبت ان الواجب تعالى ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على الشيء والواجب تعالى في اول مرتبة يصدق عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة لا جزء مقصدا ولا يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يقتضي تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول كذا في تعليقاته على شرح التجريد قوله

لا يتعدد العلة ح

قوله وانت تعلم ان هذا ابتناء الى القول بكونه تعالى موجبا لها والا يلزم الدور والتسلسل فلا يتصور صدورها بالاختيار وهذا هو الوجه دون ما يقال ان الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد والاختيار لزم حدوثها بناء على ان كل ما هو مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث اذ هو مم كما ذكره الآمدي قوله فالعقل يخصص القاعدة اي يتركها خاصة غير شاملة فلا يلزم المنافات بين اول الكلام واخره فهكذا ينبغي ان يفهم على ما قرره بعض الفضلاء وليس هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول القاعدة ومنع كون تخصيص العقل اياها مما يحذر كما توهم فان التخصيص بعد الشمول انما هو سياق ايراد الوهبية في قواعدهم قوله فكذا في الغائب فان العلة والشرط والحد لا يختلف شاهدا وغائبا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق في واحد من ثبوت اصله له فكذا اشترط له فيما غاب عنا قوله وبالحس مع الفارق لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة قوله وفي الغائب بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا تزول ولا تزداد ولا ينقص ومؤثرة فان قلت لا يصح قدح القياس بالاخير للمعتزلة بناء على انهم قائلون بتاثير قدرة العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده وان لم يكن مسلما عند النافي متعارف فافهم قوله وان اوهم كلام الآمدي ذلك فانه اسم الفاعل

بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد
انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق المشمس على الماء انما
هو مستند الى نسبة الماء الى الشمس بسخونته بسبب مقابلتها قوله ثم نفي العينية بديهية
فلا يحتاج الى دليل لسلب نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهيا فتدبر اذ المراد
بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالمنفي المستثنى بلفظ اذ نفي عنه
الحكم السابق السلبي اذ لنفي الكون في الدار عما لم ينف كلمة غير الحكم السلبي
عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظاهر ان اجزاء وصفاته ليس من نوع زيد لكن
يرد ان كل واحد من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال ومغاير لها فيلزم
ان ينفى الحكم عنها بل ليس الا ان يقال ليس كل من احاد عشرة مغاير الكل واحد وان كان
مغاير للكل ويحتمل ان يكون المراد من المنفي المنفي بكلمة ليس وبالنفي بالسابق
ما يستفاد من لفظ غير والمعنى ان لفظ غير انما ينفي عما لم ينفه بكلمة ليس ويكون من نوع
منفيها وصفات زيد واجزائه وان لم يكن منفيات بل من نوع منفيها
قوله مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر كما تقرر عندهم من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه قوله ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان انفكاك
احدهما في حيز او عدم هذا التعريف هو المختار عند الاشاعرة وخرج
بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية
من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وخرج الاحوال
ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يجوز انفكاكه
كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز

او حاصل المعنى

او واحد من احاد عشرة رجال

او لكن يرد

٤٦

المتحيز وغيره قوله ليس موجودين عند المتكلمين ومادة النقض لا بد وان
يكون متحققة الوقوع ولا يكفي فيه امكان الوقوع على انه يمكن ان يقال
وجود قديم سوى الله في الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية
كما سيجيء ان شاء الله قوله لا كما قيل انما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم
تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في الازل لا يتوقف على
شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث اولى بان
يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث لكان جملة ما
يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده لعلته و
اجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان
يكون مشروطا بعدم حادث مانع فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه
فيعدم وهذا الجواز الذي هو السند السند المنع اليه حيث قال اذ يجوز ان يكون
القديم متوقفا قوله لا مجرد مصاحبتهما ازلا كما في الجسمين المفروضين
فانهما ليست بموجبة لقرب احدهما من الآخر قربا يترتب عليه نفي الغيرية وهذا
انما يتم اذا لم يكن الدوام مستلزما للضرورة واما اذا كان مستلزما لها فلا
تامل قوله ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا هو المشهور بين الجمهور
والمفهوم من كلام الآمدي ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال هو
موجودان يجوز الانفكاك بينهما من وجه كما في شرح المواقف قوله فيلزم
ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين فينتقض التعريف
طردا وان لم ينتقض جمعا وهذا النقض يرد على الآمدي ايضا قوله جواز

جواز الانفكاك في الطرفين وبوقع التعقل وقد يرد عليه قول بعضهم ... البارى
والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في الجزم بوجود البارى بعد الجزم بوجود العالم
الى الاثبات بالبرهان قوله بان يتعقل وجود كل منهما امر في الخارج اذ الوقف
الانفكاك في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل قوله قال الاستاد قدس سره في شرحه
للمواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف تقييد عدم او حيز واما مع هذا
القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل البارى في معدوما او متحيزا بدون
ان يتعقل العالم كذلك اقول غرضه قدس سره من هذا الكلام رد الجواب عن الاعتراض
المقرر على التعريف المختار عند الاشاعرة المشار اليه التعريف المشهور لدفع الا
الانتقاض بالجسمين القديمين المفروضين ولا يخفى انه مبني على ان المراد بالانفكاك
في الحيز عدم كونهما متحدين في الحيز وان كان لكل منهما حيز صحيح لا يرد الانتقاض المذكور
والحاصل انه ترك قيد العدم الذي اورده الاشعري واورد بدله المفهوم المردد بين
العدم والحيز فالحيز بخصوصه ليس قيدا وكذا العدم يرد عليه ما قال سابقا ولذلك
عبر بلفظ غير ولم يقل زاد قيد حيز لان هذا ترك قيد العدم وايراد المفهوم المردد بدله
فمراده قدس سره من كلامه هنا انه اذا لم يكن في التعريف هذا القيد بل يكون فيه قيد العدم
كما نقل عن الاشعري يكون الجواب المذكور صحيحا اما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون
الجواب المذكور صحيحا حاصل اعتراض الشارح عليه قدس سره بقوله قلت اه عدم صحة
الجواب المذكور على كلا التقديرين اذا تحقق هذا فاعلم انه يرد عليه قدس سره
انه يعلم من قوله قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل البارى اه ان الانفكاك في الحيز معناه
عدم كون احدهما متحيزا وكون الآخر واما اذا كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك

في القديمين بدل

والعالم متحيزا

فلا انفكاك في الحيز وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الواجب متحيزا في حيز آخر
يكون بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم يكن احدهما متحيزا اصلا فان قلت كلامه
قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز هو هذا لا ما اراده المعترض فانه خلاف
التحقيق والظاهر من الشارح المحقق لادخال الجسمين القديمين في التعريف بالتغيير
حيث قال قلت النقض غير وارد اه قلت ان ما ذكره بقوله قلت اه لا ينافي ما اراد
المعترض الانفكاك في الحيز بل هو دفع للانتقاض المذكور على تعريف الاشعري بدون التغيير
الثاني لا يخفى على المتأمل قوله وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف اجيب
عنه بان المراد الجواز نظرا الى بديهة العقل وتحقق الصفة بدون الموصوف برهان
البطلان قوله والجزء والكل فيه انعدام الجزء بعينه انعدام الكل فلا يمكن تصور الانفكاك
بينهما ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه فتامل قوله بتحقيق او تقدير
الاتحاد في الاشارة التحقيقية ان يكون الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات
عين الاشارة الى الآخر بالعرض كما في الهيولى والصورة فان الاشارة التحقيقية
الى احدهما وهي الصورة عين الاشارة الى الآخر وهي الهيولى بالعرض اذ المتحيز
بالذات انما هي الصورة كما بين في موضعه وكذا الاعراض الحالة فيهما متحدان معهما
في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد في الاشارة التقديرية ففي اعراض المجردات
فانها على تقدير ان يكون مشارا اليها يتحد مع اعراضها في الاشارة قوله وخلوه
عنها في الازل فيلزم نقصه تعالى في الازل لان ما يتصف هو تعالى به انما هو صفة
كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يكون متصفا به قبل حدوثه وذلك نقص عليه سبحانه
تفصيل هذا الدليل لنفي قيام الحوادث بذاته في كلام الشارح قوله باثبات ثلثة عشر

من القدما وهي الاقانيم الثلثة قالوا ان الله جوهر واحد له اقانيم ثلثة هي الوجود والحيوة
والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل
الى عيسى ومن ههنا يظهر الاستقلال قوله اما سمي فلقوله تعالى عالم الغيب والشهادة
فان قلت هذا لا يدل الا على ثبوت العلم له تعالى لا على التفصيل الذي سيذكره بقوله
بجميع المعلومات اعني كلية وجزئية قلت لما دل على هذا على عموم علمه بجميع المغيبات
والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره الشارح اذ على تقدير عدم علمه بالجزئيات الشه
على الوجه الجزئي يلزم خروج التشخص عن علمه على ما هو المشهور وان خالفه بتحقيق
على ما سيجي ولا يخفى ان التشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون
الاستدلال على ثبوت العلم واما التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسئلة على التي قبلها
ولم يتعرض له الشارح لظهوره قوله ولا يرد ان الحيوانات اه هذا الورود نقض اجمالي
بجريان الدليل وتخلف المدعى والجواب الاول منع لجريان الدليل بناء على ما هو الحق
من قاعدة الاشعري وهو ان لا مؤثر في الوجود الا هو والثاني منع لتخلف المدعى
لجواز ان يكون للحيوانات علم بافعالها العجيبة المتقنة بناء على ان لهم الحواس الظاهرة
والباطنة ايضا فيحصل لهم ادراك الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري
يشمل ادراك الحواس ايضا على ما قرره في مختصر الاصول وشرح للعضد على انه ذهب
الاشراقيون الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات
لجريان بعض دلائل التجرد فيها نقله الشارح في شرحه على الهياكل قوله فلا ينبغي دلالة
دلائل الافعال المتقنة عليه فان قلت الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الكامل
اي بالوجه الكلي والجزئي بها دون غيرها ودعوى اتقان جميع افعاله لا يمكن كما توهم

لنا اصلا م

كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا شبهة في صحتها فان جميع افعاله لا يخلو عن الاتقان اذ
كل منها متضمن للمصلحة والحكمة وان كان بالنظر الى المجموع ومن ثمه قيل ما من شر جزئي
الا ويتضمن خيرا كليا وكل ما يشتمل على الحكمة والمصلحة فهو متقن وان كان الاتقان في بعضها
ازيد واظهر بيت ... پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ... آفرين بر نظر پاک خطا
پوشش باد ... فقد اشار لسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت
الى تضمن جميع الافعال الحكم والمصالح فان الخطا والصواب في الافعال انما هو
باعتبار الاشتمال على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره الشارح في شرحه
على هذا البيت ثم ان اجمع العقايد في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل السنة
والجماعة فلا يرد على بعض الافعال المبني على قاعدة الاشاعرة لا الاعتزال فيثبت بما ذكرنا
دلالة دلائل الافعال المتقنة على علمه تعالى بجميع ما هو غيره بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى
ان الفاعل المتقن يعلم فعله على نحو ما كاملا فان قلت لا احتياج الى دعوى اتقان
جميع الافعال فان الايات السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة و
والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقايق الحكمة
ومنافع الخلقة يدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يخفى
ان لا يحيط بذرات المصنوعات قلت على هذا يكون الاستدلال احطابيا
كما لا يخفى او وقوع تفريع المص هذه المسئلة وما بعدها على المقدمة المجمع عليها اشارة
الى الدليل الا ان الشارح اظهر ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر قوله هذا انما وافق اه استلزام
علم الشيء بالشيء علم الاول بذاته قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي اثبات
علمه تعالى بالممكنات بدلالة دلائل الافعال المتقنة واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات
هو النهج الملايم لهذا المقام دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام و

الذي بينا الاستدلال بالاتقان في جميع الافعال
وبهذا الاستدلال لا يمكن ان [illegible]
[illegible] اوبهما بنا لما لا يخفى
[illegible]

وحاصل ما ذكره ان مدار العاقلية والمعقولية والمدركية لو اثبت
النفس المجردة في الحيوانات ايضا على التجرد وما ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب
التجرد كان عالما بنفسه بذاته فيكان عاقلا وعقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة
موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة
يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل
المقدمات التي ذكرناها بهذا النهج فارجع الى رسالته الجديدة في اثبات
الواجب وصفاته العليا قوله حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار
يتعرض فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض له صفة ذات ان يتغير بل يجب
ان يكون علمه تعالى على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فالعلامة الطوسي
لما حمل الوجه المقدس على الوجه الذي اعترض عليه بما نقله الشارح ههنا عنه واما لو حمل
كلامه على ما ذكره صاحب المحاكمات فلا يرد عليه الاعتراض فانه قال في شرح
هذا الكلام والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى كل في
وقته لا يعزب عنه كان وكائن وسيكون وهي بالنسبة الى علوم الممكنات
هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا انما يكون كذلك لو كان
زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا فان قلت ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالآلات جسمانية قلت هم بل انما هو
بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه كما صرح به في المحاكمات
وقد شنع بهذا التحقيق على المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال
انما يرد على ما فهمه لا على ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ
هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يشرع فيه الاوهام اقول

اقول ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره واعتباراته
وشئوناته الى غير ذلك من العبارات وان لا يثبت المباينة بين العلة والمعلول
الا بالاعتبار وان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها الآن كما كانت
كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود وذكره الشيخ في زبرانه والاقرء على
هذا التحقيق بالايخفى كما علم مما سبق ولا يخفى ان القول المذكور طور وراء طور العقل
والشيخ الصدر المطالب الالهية على اطوار العقل في النمط الذي بين فيه العلوم
بين علوم الصوفية ايضا في النمط التاسع من الاشارات في مقامات العارفين
فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ على ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرنا
قوله بتخصيص لذلك الامر الكلي بامر يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي
خاصا بان يقال ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول فيما عدا الواجب والجزئي المتغير
فان هذا الحكم لا يجري فيهما ولو كان الاول علة والثاني معلولا اذ يعارضه ان
ان الواجب لا يكون محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئي المتغير كونه كذلك بناء
على ان العلم يجب مطابقته للمعلوم ويلزم اما التغير في علمه تعالى واما مطابقة امر واحد
لامور مختلفة واحترز بالجزئيات المتغيرة عن المجردات لكن المشكلات
الغير المتغيرة ايضا غير مدركة بوجه جزئي على قاعدتهم من توقف ادراكها على الآلات
الجسمانية والجواب عن المتكلمين ان العلم اما اضافة او صفة حقيقية ذات
اضافة وعلى التقديرين لا يلزم التغير لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية واحتياج
الى الآلات الجسمانية ثم كما مر قوله فالصواب ان يؤخذ بيان هذا
المطلب وهو علمه تعالى بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه

الجزئي بل ... بالوجه ...

الوجه الكلي المنحصر فيها في الخارج من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة لو وجب
اه ولا يخفى ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول دون احساسه مع توقف
ادراك المتغير من حيث هو كذلك على الالات الجسمانية مثبت لذلك المطلب
من غير تخصيص بخلاف ما اذا حصل هذا الى مطلبين احدهما علمه بجميع المعلومات ونحو
من كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول والثاني عدم علمها بالذات بالوجه الجزئي
ونحو ذلك من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه حينئذ يلزم تخصيص القاعدة
بامر معارض في بعض الصور كما عرفت قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة
اه تخفيف لمذهبهم بحيث يندفع تشنيع الطوائف عليهم قوله فان التحقيق
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار العلم
اقول كانه اخذ هذا التحقيق من تقسيمهم المعاني الى الكلي والجزئي وقد فسروها بالصور
العقلية وهي العلوم وهذا انما يتم على القول بان الحاصل في الذهن ماهيات الاشياء
على ما هو التحقيق واما على مذهب القائلين بحصول الاشباح فوصف
الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلي كما هو المشهور وتلك الصورة العقلية
عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء بان الماهية لا بشرط شيء
تسمى صورة عقلية فالصورة الماهية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية
وهي ايضا متصفة بالاشتراك من حيث الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم دون المعلوم فان قلت الصورة العقلية من حيث انه حالة في نفس شخصية
وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها لكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة
في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عينه وان تشخصت بتشخص

انه فسر بانه لا فرق بين ان يوجد عدم التسلم بالوجه الجزئي من هذا الامتناع وبين ان يوجد ذلك من التوقف على الالات الجسمانية في عدم تخصيص القاعدة اذا كانت مقيدة بقوله دون الاحساس وفي لزوم التخصيص اذا لم تقيد به كما ذكره انتهى ما ... ويتبين السيد اللغوي

بتشخص عمرو وكانت عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفاء في المعقول في النفس
من الانسان ان هو النوع هو كلي وكلية لا لاجل انه في النفس بل لانه معقبس الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهو احد اشخاص
العلوم والتصورات ومحصوله ما ذكره في تعليقاته على الشرح التجريد وهو كما ان
الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون
كليا وجزئيا من حيث ان هذه الصورة ماهية ما في نفس جزئية فهو احد اشخاص
العلوم والتصورات ومحصوله ما ذكره في تعليقاته على الشرح التجريد وهو ان
ان الشيء صورة ما في نفس ما في صور النفس فهو جزئية ومن حيث انها يشترك فيها فهو
كلية ولا تناقض بين هذين الامرين هذا وانما لم يثبت كون الكلية والجزئية
من صفات العلم بكونهما من المعقولات الثانية لانه لا يستلزم كونهما من صفات
العلوم فان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع انه صفة المعلوم وذلك
لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون
موصوفها مع قيد الوجود الذهني وان اوهمه كلام الشارح الجديد للتجريد بل المعتبر
في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العروض على ما فصله الشارح
في تعليقاته على الشرح الجديد ولا شك ان الماهية عين الوجود الخارجي
وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي انه
على ما ذكره الشارح الجديد من الفرق بين القيام والحصول يكون الكلية والجزئية
صفتان للمعلوم وان كان الحاصل ماهية الاشياء لكنه شيء تفرد به قوله
بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص بتشخص لا نوع له اه المتاخرون

حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل
الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير
بانضمام الفصل نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع
بانضمام التشخص شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر
المسمى المتشخص متشخصا بذاته اذ هو شخص لا نوع له والا يلزم الدور
او التسلسل وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة
بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها
وكون هذا الامر موجودا في الخارج ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب
اليه المحققون وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه آخرون ثم ان هذا الامر في
الماديات يكون ماديا بالاجمالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية
وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات
وانهم لا يعتقدون احاطة علمه بجميع المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا في
تعليقاته على التجريد فان قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحمل كلامهم
على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى اذ لو جعل التكلفات الكلية والجزئية
صفة العلم دون المعلوم لا يرد عليهم ذلك سواء جعل التشخص داخلا او خارجا رجا(؟)
فالمصحح للحمل الاول جعلها صفة المعلوم كما لا يخفى قلت جعلها صفة المعلوم
او العلم دائر على دخول التشخص وخروجه فانه على ما اختاره الاوائل من كون
التشخص هو التميز الجزئي امر المفهوم الاضافي الاعتباري وعدم امر زائد
ما في الحقيقة النوعية لا يكون الاختلاف بين الكلي والجزئي كالا

كالانسان وزيد مثلا الا بنحو الادراك فالانسان اذا كان محفوفا بعوارض
معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان يتعلق به
الادراك مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في
توجيه الجزئي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي نفس النحو من الادراك
وهو الادراك التعقلي مثلا يلائم هذا المذهب ولا حاجة الى تأويله بان المراد
ان نفسه مانع عن الشركة من حيث انه متصور امر مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس
مفهومه المتصور وظهر من هذا ان ما اشتهر من المتاخرين للتشنيع على
الحكماء وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم و
ولكن ما ذهب اليه الاوائل وهو المفهوم من ظاهر عبارة التجريد وان حملها الشارح
الجديد على بعد ان التشخص جزء للشخص وغير موجود في الخارج قوله ومع فالتشخص
امر [illegible] على التقدير دخوله يكونه موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم التسلسل
في الامور الخارجية بخلاف ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل
اللازم على تقدير ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع
بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية ويمكن ادراك
كل منها بطريق التعقل لدخولها تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور او
التسلسل على هذا التقدير كما يظهر عند التامل بخلاف ما اذا كان نحو الوجود الخاص
فان امتيازه عن غيره بذاته فان قلت انه حصة من حصص المطلق مغاير لحصة
المطلق وكذا بعض الحصص مع بعض اعتباري محض فيلزم ان لا يكون الوجود
امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور او التسلسل او تعدد الواجب

على انه وجوب الوجود وعندهم عينية الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري
لا يمير الشيء بتميز اخارجيا لانا نقول التشخص ما به يحكم العقل بامتيازالاشياء
بعضها عن بعض ولا شك ان العقل اذا لاحظ الماهية موجودا بوجود
خاص يقتضيه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها عن الموجودة بوجود
اخر يقتضيه استعداد اخر فان قلت العقل لا ينتزع الوجود من الماهية
الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود تشخصا قلت هو كذلك في الوجود
المطلق واما الحصص فينتزعها العقل من الماهية فيحكم بكونها مشخصة ثم
يحكم عليها بالمطلق المشترك بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم
على الحكم بالمقيد قلت الا انه مغاير بالاعتبار فكما ان الوجود امر اعتباري ينتزعه العقل
كذلك التشخص قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي يتحقق من كلام القدماء
ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصها عين نحو الوجود الخاص
لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما ان بالوجود يصير مبدأ
الاثار كذلك يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا
بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه
الفارابي انتهى وغيره فامتيازه بنحو وجوده بمعنى ان هذا النحو من الوجود المفارق
لتلك الاعراض مخصوص به يمتاز عما عداه لا بمعنى ان الموجود ينضم اليه
فيصير المجموع متشخصا على ما سبق نقله قوله وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة
هي عنوان التشخص وليست هي مشخصة ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض
القائمة بقطعة مكعبة من الشمع كان تشخصها باقيا ما لم يتبدل

يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل الاعراض كان من جملة مشخصاتها
الوضع ولذا لا يجوز عليها الانتقال فلو كان الوضع مشخصا ايضا لزم الدور
وقال الشارح في تعليقاته على التجريد الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة غير متعلقة
الوجود بشيء اخر لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية
ينتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه جمعية المادة من الاعراض لا بمعنى ان
تلك مشخصة لها حقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق بسبب استعداد لكل
منها بالصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض نتائج كلام قوام
الاشخاص وقد يطلق عليها المشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته
انتهى وينبغي ان يعلم انه كثيرا ما يسمى التشخص متشخصا كما يسمى الفصل منوعا
بل المتشخص في الحقيقة هو التشخص فلا منافاة بين ما ذكره الشارح في تعليقاته
على التجريد من قوله بل المتشخص هو نحو وجوده الخاص وبين ما قاله الفارابي
من ان التشخص هو الوجود الخاص قوله والعوارض والموضوعات كلها
لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات دفع لما
ذكروه من ان التشخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد وما
ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات
في المقولات العشرة حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر
شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم متشخص لا يكون له حقيقة نوعية
انتهى وفيه نظر اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه
واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان يكون واحدا منها حتى انه

والالزم جنسيتها للفصول وهو باطل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات
شخص لا يكون له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل يجري
بعينه في انه خارج عن التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص غير
جنس الشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع الشخص خارجا والمقولات متباينة
كذا ذكره المحققين في تعليقاته على حاشية التجريد ومن هنا ظهر سر ما ذهب
اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا
لم يكن لبعض الممكنات حقيقة نوعية فلا يلزم ادراكها بالوجه الكلي ادراكها
بكنهها ولو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء على ان الكلية جهة الادراك
وبالجملة هذا النقص يجب تنزيهه تعالى عن ذلك وكيف يذهب اذكى العقلاء
الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت معلوم كل فضلا عن هؤلاء فانا من يطلع على
ما هو الحق ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير
بالاعتبار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لو قطع النظر عن اعتبار حصوله في العقل
وكونه موجودا ظليا لاتحد مع الموجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل في ماهية
العلم لا والا فاختلافهما بالحقيقة امر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات
حيث قال السماء المعقول ليس سماء الموجود وبهذا اندفع لزوم اتحاد التصور
والتصديق عند تعلق التصور بالتصديق كما ذكره بعض المتاخرين من المحققين
في تعليقاته على حاشية المطالع فلا يرد ان التشنيع لا يدفع عن الحكماء وجعل الكلية
والجزئية صفة العلم دون المعلوم بناء على اتحادهما بالذات قوله الكلي لا
ينبعث عنه الشوق الجزئي امر الارادة الكلية والشعور الكلي لا ينبعث عنه

عنه الشعور الجزئي والارادة الجزئية وصدور الجزئي متوقف على الامرين
بناء على ان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السوية قوله قد صرح بعضهم به فانه في
تعليقاته على شرح التجريد قال لا يجب في التخصيص بالمعلول الذي لا يمكن
الا من نوعه كالشمس والعقل الفعال بصحة صدوره عن الكلي وتحقيق يتوجه المناقشة
في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا انتهى ويجب ان يكون الانحصار
بحسب الذات بان يمتنع لذاته فرد آخر بطريق المعية او البدلية لان
الكلام فيه يحقق فالانحصار في الواقع لا يفيد في دفع لزوم الترجيح بلا مرجح
فالشمس مثال فرضي على تقدير القول بامكان شمس اخرى وحقيقي على تقدير القول
بامتناعها لكن يظهر من توفيق الشارح ان الانحصار في الواقع وان امكن الاشتراك
كاف كما لا يخفى على المتامل ولكن ينبغي ان لا يمكن في الفلك اه وما قيل في الجواب
من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار
يستحيل ان يقتضي امر غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك
بل هو في غير ان كذا في تعليقاته على شرح التجريد والمراد بالامر الغير القار
في الاول هو الارادة الجزئية للحركة الجزئية وعدمها وعدم كون الحركة قار العدم
قرار مرادها وفي الثاني الحركة بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان لا يجتمع
اجزائها في الحدوث لا ان لا يجتمع اجزاؤها في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا في
الخيال ولا شك في عدم قرارها بهذا المعنى كيف واجزائها انما تحدث
في الخيال متعاقبة والمطلوب وهو الاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل
بهذا القدر ضرورة ان العلة القريبة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يتحمل

على امر غير قار هذا ولقائل ان يقول لا نم كون الارادة الكلية مطلقا قارا فانه كما
يجوز ارادة جزئية غير قار الاجزاء كذلك يجوز حدوث ارادة كلية كذلك وفيه بحث
قوله والعلم بعدد من الممكنات عين المعلومات فيكون علما حضوريا قوله وهي المسماة
المشهورات بالمثل الافلاطونية اختلف الاقوال في المثل الافلاطونية فذهب
الاكثرون الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق ازلا قابل
للمتقابلات وهو المراد من المجرد الازلي الذي نقل عن افلاطون حيث قال
كبار الحكماء والعلماء انه اثبت في الطبيعيات للطبائع الكلية وجودا مجردا
ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في المستقر لانهم وبه يشعر
كلام الشيخ في الالهيات الشفاء حيث قال استوشوا فظن قوم ان القسمة
توجب وجود شيئين في شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا
فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية
صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتعلق العقل اذا كان المعقول امرا
لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين ينحوا
نحو هذه واياها يتناولها وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط
يفرطان في هذا الراي ويقولان ان الانسانية معنى واحدا موجودا يشترك
فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو
اذن المعنى المعقول المفارق قال الامام في الملخص في البحث الاول والمشهور
المحكي في المثل المنقول عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص

شخص باق ازلي ابدي ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود ذكروا فيه
وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان
الذي هو جزء هذا الانسان موجود والانسان المشترك بين هذه الاشخاص
المحسوسة المختلفة بالعوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا بين الاشخاص
ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فناء
هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
ونقل عن الامام الرازي انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن ارسطو على بطلانه والجواب
عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون وزعم ان المثل الافلاطونية عن الصور المعلقة
لا في مكان التي يحكيه في عالم الاشباح المتوسطة بين عالم العقل والحس
لانه اكثر تجردا من الحس واقل تجردا من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم عالم
التجرد المحض اي الحضرة الالهية وعالم الانوار والعقول وعالم المثال
والخيال وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصور قد يكون المرايا و
سائر الاجسام الصقيلة وقد يكون الخيال وغير ما يظهر من الصور
الخيالية وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها والا لاختلف رؤية
شيء باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا
تختلف بذلك وليست ثابتة في الهواء ايضا لانا قد نرى في المرآة
شيئا اعظم من الهواء كالسماء والقول بالاشعة باطل على ما قرر في موضعه
وذهب صاحب الاشراق الى ان ما قال افلاطون اشارة الى ان
لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها

ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته مدبر له حافظ اياه وهو المنمي والغاذي
والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيما عن النفس والا لكان
لنا شعور بها وبجميع هذه الافعال من الارباب والى تلك الارباب اشار من قال ان
لكل شيء ملكا [illegible] قال ان لكل [illegible] قطرة من قطرات نزل معها
ملك وقال انا في الاشجار وملك البحار وتلك الارباب النورية هي
المثل الافلاطونية ونقل عنه انه قال جميع المتألهين من حكماء الفرس
وغيرهم كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم متفقون على ذلك
واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكي عن افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات
النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها وقال ايضا اذا اعتبر
رصد شخص او اشخاص معدودة كبطلميوس وابرخس ومن ضاهاهم
من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها
حتى تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف
لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوها في ارصادهم
الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا وكلام الصوفية ناظر الى هذا
قال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة ما من صورة الا ولها
روح وبهذا اولها نقل عن صدر الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال
واحد من الصحابة [illegible] سبح الله [illegible] بضع وثلثون ملكا من الملائكة يبتدرونها
ثم المشاؤون وان كثروا الاستفادة في الارباب حسبما امر الاشخاص الموجوده

ملك هو

من اكثر [illegible]

الموجودة في هذا العالم الا انه يستعمل في الارباب ايضا اذ كل ان الصنم
اثر لا مثال الرب في عالم الحس فكذلك ربه مثال في عالم العقل فالاصنام لو لم
في عالم الحس لم يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح حكمة
العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلثة قوله وظاهر عبارة الاشا
يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم
قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
متباينة او غير متباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك
في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم قيوميته اي كونه بريا من جميع انحاء
التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام والمواد الوجودية كالهيولى
وما بعدها والمواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات حالا زائدة عن
المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما
وهو مفعول يلزم وقوله عقلا بذاته لذاته حال من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة
فاعل يلزم وتقريره على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ان الاول
لما عقل ذاته بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة التي هي معلولات
مترتبة المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها وتكثير اللوازم والمعلول لا يقدح في وحدة علتها
الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة

رات

ل

تا ولا بغيرها م

بذاته بدون

او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواجب القائم بنفسه المتقدم
عليها بالعلية والموجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته
لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه انتهى قوله ويتصور في حقيقة ذاته
صورها هذا صريح في عدم قيام صورها بذاته تعالى قوله وهو اولى لان ادراك تعقل
الاشياء دفعة من غير حصول تكثر في جوهره واتصاف حقيقته بصورها بارتسامها
وتقررها فيه على ما يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات كما سبق اولى بان يكون عقلا
او علوا اذ ادراكها لعقل بالمعنى المصدري لتلك الصور الفائضة عن حقيقته
فقوله من تلك الصور معقول عقلا من بمعنى اللام وقوله عقلية مفعول عليه
امر عقلية في تلك الصور بنحو آخر كالتقرر والارتسام وفي بعض النسخ
على من عقل الامر عند من عقل الفيضان والمفعول عليه يكون محذوفا على هذا فقوله من
هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه قوله وكلام شارح الاشارات
يحوم حول كلام الشفا فان ما قرره المحقق [illegible] في شرح الاشارات هو ان علمه
حضوري عين المعلومات على نحو ما فصل بقوله فان العاقل الى اخر ما ذكره ويمكن
حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضوري الذي حققه صاحب المحاكمات ووجه
الاولوية هو انه يلزم على ظاهر الاشارات ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
لشيء واحد وكونه تعالى محلا للكثرة وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافية
هذا ويجوز ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب الوجود اولى بان يكون علمه
من تلك الصور الفائضة سواء كان بطريق قيامها به تعالى او بطريق العلم الحضوري
وعلى هذا يكون علمه عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفا فتامل قوله

قوله واعتبر من نفسك اه رفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول
بان الصورة الحاصلة في نفسك معلولة وتتعقلها بنفسها من غير ان
يتضاعف فيك الصور مع انك لست علة مستقلة لها قوله بل انما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة الاول اعتبار كونك عالما بتلك
الصورة بهذه الصورة واعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني اعتبار
كون تلك الصورة منكشفا بها المعلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة منكشفا
بها نفسها عندك وفي هذا علم حال التركيب قوله ولا تظنن اه دفع لما يتوهم من ان
منشا العلمية للصورة بنفسها انما هو الحلول دون المعلولية ووجه الدفع
ان الحلول شرط في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلها فلو حصل لك [بنفسها صح]
بوجه آخر غير الحلول لحصل التعقل المذكور قوله واذ قد تقدم هذا فاقول اه لما تحصل
الشرطي المتكلم بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة برهن على المطلوب
بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان العلة الذاتية للمعلول والعلم بالعلة
[بالمعلول] علة للعلم فيلزم من هذه المقدمات ان حضور المعلول نفس تعقله فانه لما كانت
العلتان متحدتين لزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة وكان تغاير المعلولين ليس [بنا المعلوم صح]
الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين كذا في المحاكمات قوله ثم لما كانت الجواهر
العقلية اه دفع لما يقال ان كون علمه تعالى حضوريا يشكل بالمعدومات والحاصل ان
مثل المعدومات متقررة في الجواهر العقلية وهي لما تقرر فيها حاضرة عنده
تعالى فلا اشكال قوله من غير لزوم محال من المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي
في شرح الاشارات في ايراده على الشيخ من كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا

تا دكون نح

لشي واحد وكون الاول موصوفا بالصفات غير اضافية ولا سلبية وكون محلا للمعلولات المتكثرة مع غير ذلك لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه التي هي غير ذلك قوله قلت هذا الكلام اه محصل الابحاث الخمسة الاول ان قياس المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم فافهم قوله بل يجاز يكون مكابرة مصادرة المعلول الاول على الصورة القائمة مصادرة لان المدعي هو الحصول بالصدور لا مجرد الحصول في الشيء المستلزم كونه الفاعل على وفق الحر آخر الكلام الى تقريح هذا المدعي في الدليل ولعله لامكان اخذه بالوجه العام فانكار دام يعلم يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج قوله مسلم لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه بخلاف القابل كذا فالاقوى تحكم بحت لا يظهر من المقدمات السابقة قوله اذ المعلول بالاعتبارات الثلثة اه قال في حكمة العين والعقل الاول الصادر من المبدأ الاول يلزمه الامكان لذاته والوجوب لغيره وله ماهية جوهرية فيصدر عنه باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطته الصورة الفلكية ويصدر عنه بالاعتبار الآخر عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظاهر انه يريد بهذه الاعتبارات الامكان وبالثاني الوجوب اللازم له من غيره الذي هو المبدأ الاول وبالثالث الماهية الجوهرية القائمة بنفسها ومن اراد التفصيل فعليه بشرح حكمة العين قوله متاخرا عن تعقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالى موقوف على حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان الملازمة مجالا فانه يصادم البديهة قوله

قوله على ان ارتسام صور الجزئيات المادية اه يمكن دفعه بما مر من تحقيق ان مذهب الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات المادية قوله وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته الظاهر ان هذا اشارة الى اعتراض آخر ومعناه انه لو فرض الآلات الجسمانية لتلك الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات المادية لا يلزم ايضا كون علمه بجميع المعلولات عين المعلومات بناء على ان مبنى على كونها معلولة لذاته بذاته على ما يدل عليه قوله الله تعالى قبل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصورة والآلات ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايضا بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لاكثر من واحد ويرد عليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقلا عن الشفاء وشارح الاشارات ايضا ولو حمل قوله وليست تلك الآلات تتمة للسابق بمعنى ليست تلك الآلات حين يرتسم فيها الماديات ويكون هو ما يرتسم فيها حاضرة عنده ازلا وقوله بل نفس تلك الجواهر الى اعتراض آخر فيرد عليه انه لو اريد ان نفس الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته لحصولها عنده تعالى ابا عاد دون الصور الحاصلة فيها فلا يكون معلومات له تعالى كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق من استناد الممكنات كلها اليه ابتداء وكون كلها معلومة له تعالى ولو اريد ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف الصور فان الذات ليس مستقلا ولو كان المؤثر هو فقط فيرد عليه انه لم يشترط احد في المعلول لكونه معلوما للفاعل ولو اريد انها معلولة من حيث الذات لا الذات والاعتبار معا فلا يكون تلك الجواهر معلومة بذلك الاعتبار فيرد عليه انه لم

لوجود فيه بحسب المفهوم من الحصول له

على مع انه تعالى

فيرد عليه انه لم يشترط احد في كون المعلول على صدور الاختيار فبالسبب شعور

ما وارد دالس بهذا الكلام فان كثيرا من كلامه رموز تتعلق بالقبول والا شرع

بالرد كما نقل عن بعض تلامذته انه قال كذلك في تعليقات كتبها على مواضع حاشية

الشريف على الشرح الجديد للتجريد قوله التام اه تفصيل اجمالي بلزوم الخ وعدم

عدم صدور المعلول الاول بالاختيار قوله يتوقف عليها الاختيار فيرد عليه

انه يظهر منه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة ولم يثبت

صفة اخرى وراء السبعة او الثمانية وايضا يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير

القدرة فيما سيجي بعينه انه اتحاد وان لم يشا دلم يفعل ان القدرة والاختيار

صفة واحدة والقول بان القدرة هي مع في البين لا ينفع في حسم مادة الشبهة

يعني ان الاختيار لا يتوقف على الارادة بل عكسه واجيب عنه بان المراد يتوقف

عليها الصدور فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي العبارة مسامحة اقول

ويمكن ان يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة وازليته لا ينافي توقفها على

الصفات الثلثة كما ذكره القائل فتامل قوله والا لزم الدور او التسلسل الاول على

تقدير كون الاختيار الموقوف والموقوف عليه واحدا فهو محصل الدور او على

تقدير المغايرة وعود السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني على تقدير عدم عود

السلسلة قوله لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار وايضا يلزم التكثر

في الصفة الحقيقية وهي العلم كذا قيل وفيه تامل قوله فيلزم ان يكون للحوادث

وجود ازلي في علمه تع زاد بعضهم فيلزم تكثر الصفات الحقيقية تع عن ذلك بل عدم

تناهيها ليطبق الجواب بانه تع يعلم بالبسيط الاجمالي تع بعلم جميع الاشياء

الاشياء على السؤال الخ اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات من الواجب

بالاختيار ووجوب سبق العلم على الافعال الاختيارية وجود الممكنات في الازل بل يلزم

منهم ان يكون لها وجود في علمه قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان تشبثت

بامتناع تعلق العلم من الواجب تعالى في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات الوجود

العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين السابقتين اقول الظاهر ان هذين

السؤالين لدفع الاعتراض التام على المحقق الطوسي المبني على كونه تع فاعلا بالاختيار

في جميع معلولاته وسبق العلم على الافعال الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك

انه لا يمكن منه ذلك اه محصل السؤال الاول انه يلزم قدم الحوادث بناء على وجوب

سبق العلم على الافعال الاختيارية فيلزم وجود الحوادث في علمه تع في الازل فيجب

قدمها لقدم علمه بناء على امتناع قدم الحوادث بذاته تع ولا يجوز قيامها بذاته تع

في الوجود العلمي السابق على حدوثها حتى يقال ان قدمها في ذلك الوجود قدم الصفات

تع لانه يلزم التكثير على ذلك التقدير والجواب انه يعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع

الاشياء فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر وقدمها باعتبار الوجود

قدم لصفته تع ويظهر انطباق الجواب على السؤال والاحتياج الى المقدمتين التعين

لزوم الفساد المذكور وهو قدم الحوادث وبالجملة اثبت الشارح ههنا العلم بالحوادث

بالاختيار في ايجادها واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات اصل علمه بها بالاختيار

فتامل ويمكن ان يكون بهذا السؤال الا لزوم محذورات احدها لزوم تكثر صفاته

الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور الغير المتناهية ولم يكن

في الجواب اشعار برفع الثاني لظهور ان قدم العالم في الوجود العلمي قدم صفته

الافعال بار

ما كلامه

من صفاته ويمكن ان يكون هذا السؤال اوارداً من اثبات علمه تعالى بكلا التقديرين و
بعد تحقيق الجواب بين فساده على تقرير شارح الاشارات وبين جريانه على
سياق المتكلمين وما يبتنى على مذهب الحكماء فافهم قوله او ينتهي الى وجود واجب
وكلاهما محال اذ الوجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه مختارا و
يكون الانتهاء الى هذا الوجود محالا مبني على الاصل الذي بني عليه الاعتراض الخامس
على المحقق الطوسي وهو انه تعالى فاعل بالاختيار في جميع معلولاته ولو قال الشارح والاول
ممنوع فبين الثاني فلا يثبت الاختيار في جميع المعلولات لكان اوفق بالمقام اذ
المقصود من هذين السؤالين دفع تلك القاعدة لدفع الاعتراض الخامس على ما يظهر من
قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التقرير الذي قرره شارح الاشارات
فتامل فيه قوله واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها
فيه عين علمه بها قوله جار على سياق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تعالى زائدة على ذاته
ومع ذلك جعل على سياق مذهب المتكلمين واجرى التحقيق المذكور بكون علمه تعالى اه
قوله ومعنى العلم الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل
الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة لا الى صور لكل واحد عند
تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ اي لا انفصال حتى يلزم الصور المتعددة الغير
المتناهية فهو التفصيل وان لم يكن قال ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل
فان كان ملاحظا للعقل ممتازا عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال
وقال اذا حصلت الماهية معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالا

بالاضطرار في العقل ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة مفردا بعضها عن بعض
بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهوله عنها والتفاته الى شيء آخر لكن يكون عنده حالة
بسيطة هي مبدأ انفصال تلك الاجزاء هذا ونظيره من الاحساسات ما اذا
راينا شبحا كثيرة دفعة فلا شك انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا دققنا
النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى تفصيلية ثم العلم الاجمالي والثاني بالتفصيل و
اعلم ان الامام الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد
من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل عند العلم بالمركب والا لزم احد الامرين اما عدم
العلم بالاجزاء عند العلم بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما باطل بيان
اللزوم انه اذا علم المركب مجملا فلا يخلو اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا اولا فان
لم يلزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يكون تلك الاجزاء متميزة في
الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيازها عن غيرها فيكون معلومة تفصيلا وهو الامر
الثاني واجيب بانا لا نسلم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم
للزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز فيلزم من العلم بشيء العلم بامور
غير متناهية وانه مع ان هذا الوجه مبني على ما فهمه المتاخرون من العلم الاجمالي والعلم
التفصيلي من ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم
التفصيلي هو العلم به مع العلم بامتيازه عن غيره وهو ليس بتحقيق اذ ليس الاختلاف في
نفس العلم بل هو باعتبار انضمام علم آخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم
بالشيء مع العلم بامتيازه ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم بامر لازم او ملزوم
له ومع عدمه فالصواب في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام

الشيخ كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع والثاني انه ان لم يحصل لبعض الاجزاء
صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه وان حصل لكل
جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول باطل فتعين الثاني وهو ان العلم تفصيلا اذ
ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا
اولا فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عما عداه والتفت اليه ممتازا عما
عداه كما يشهد به الوجدان واذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فربما لم يلاحظه
ولم يميزه عما عداه ولم يلتفت اليه قصدا والاول هو العلم التفصيلي والثاني هو
العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد الاول
هو ذلك المركب واما اجزاؤه فهي مقصودة له بالقصد الثاني على قياس الوجود الخارجي ج
فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاول ذلك المركب لكنه لا بد له
من ايجاد اجزائه فهي داخلة في مقصده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان
ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزاؤه مرتسمة فيه قطعا لكن لا يجب كونها ملحوظة منفردا
بعضها عن بعض عند العقل بل ربما يكون عنده حالة بسيطة هي مبدا التفاصيل لتلك
الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا وجه ذلك المتصور عقله الى الاجزاء انحلت فيه
مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل راجع الى نفس العلم بالشيء
لا الى انضمام علم آخر اليه فان المعلوم قد يكون ملاحظا بالقصد ممتازا عن غيره
امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره
قدس سره ولا يخفى ان كون علمه في صورة واحدة منحلة الى صور الاشياء كلها في العلم
الاجمالي على ما قالوا من كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مشكل اذ يلزم

اذ يلزم اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم معلومية جميع
الاشياء له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل المجموعي ولا يلزم من وجودها
فيه بالتفصيل اذ يلزم لو كان مخطرا بالبال كصورة الكل وفرق بين الاجمال والتفصيل
بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من بعيد ثم تحديق النظر اليها فان المبصر في
الحالتين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي على ما قالوا فوق مرتبة العقل بالفعل
الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من
بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة هي الاخطار بالبال فكيف يمكن ان يقال ان الاجزاء
مشاهدة وليست مخطرا بالبال ولو سلم فالقول بعدم الاخطار في الواجب واثبات
التفاوت في معلوماته يجب علمه بنحو لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال كون علمه تعالى اجماليا
ليس الا بمعنى ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد من تلك المعلومات معلوم
له تعالى بذلك العلم الواحد كذلك كل واحد منها مخطر وملتفت له تعالى بالتفات هو واحد هو
عين ذلك العلم والاخطار كذلك وتشبيهه بابصار جماعة دفعة من غير تحديق النظر ليس
تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقرب من وجه ومبعد من اخر على ما هو شان امثال هذا
هذا التشبيه في امثال هذا المطلب **قوله** من التمثيل الذي ذكره من حال الحكيم في مسئلة يعلم
جوابها اجمالا افاد المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي انا اذا سئلنا عن
مسئلة معلومة لنا فقبل الشروع في الجواب نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبدا التفصيل
المعلومات التي في تلك المسئلة واذا شرعنا في الجواب وبينا المعاني
واحدا واحدا انحلت واتضحت عند العقل متمايزة ولو تأملنا متاملا وفتشنا احواله
نجد اكثر معلوماته كذلك لا التفصيل لاجزائها عنده لكن له الاستحضار و

والتفصيل فتوهم الجديد ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث ولیس ذلك بالقوة المحضة فانه عندي حالة بسيطة هي مبدا التفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة بل هو علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وبالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقوله فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك اه معناه ان توهم الشيخ الجديد ساقط بكل واحد من الاجزاء فان الجيب في تلك الحالة عالم بتلك المسئلة بجميع اجزائها بالفعل وليس يسلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة فلا ثم ان الحال في المثال كذلك والغرض من المثال انما هو توضيح وتقريب الى الافهام فلا يضر عدم مطابقته للممثل له اذ يكفيه المناسبة في الجملة وهي انه كما ان تلك الحالة البسيطة مبدا التفاصيل تلك المسئلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه سبحانه وتعالى مبدا التفاصيل الاشياء خلاف لها في الخارج قوله

وقد حقق ذلك امر كون كون العلم الاجمالي علما بالفعل او كون الغرض من المثال هو التوضيح وقولهم التمثيل ايراد فرد من افراد الكلي لا يضاح على سبيل التغليب بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة والاول انسب بقوله في الكتب العقلية قوله فينبغي ان تلك الممكنات الموجودة في علمه تعالى هي قايمة بانفسها او بذاته تعالى امر لا يخلو عن تهذيب الشيخين باعتبار الوجود العلمي لامتناع كون وجودها عين علمه الذي هو عين ذاته تعالى على مذهب الحكماء اذ يلزم حينئذ اما كون ذاته شبحا للعالم او الاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما محال تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا على ما ذهب اليه ارباب الظواهر واما على ما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود وانه لا شيء حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات

نا العارفون ۱۲

١٢٣٢

الممكنات في علمه تعالى عين علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان التي هي ماهيات الاشياء وحقائقها ويسمونها بالاعيان الثابتة عكوس تجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصور فيها الحلول والارتسام لاقتضائهما المغايرة بين علمه بذاته مع علمه بمعلولاته كما ان ذاته مع معلولاته وهذا الكلام يعلو عن طرز علم الكلام ولذا لم يلتفت اليه الشيخ على ان تحقيق علمه على ما ذهب اليه العارفون انما هو كون علمه تعالى حضوريا على ما بينه في تعليقاته على الزوراء كذا ذكره بعض الناظرين وفيه تامل اذ تكثر الصفات الحقيقية امر لازم على سياق المتكلمين والكلام فالظاهر ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير المتناهية في علمه تعالى حتى ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل قوله ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابده بعض المتاخرين اه قد استوفينا هذا البحث فيما سبق الا انه سنح لي ههنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب المتكلمين والحكماء على الاحتمال الذي ابده الشيخ الجديد بالتصريح بتشبيه فلا باس بذكره فاقول كما ان المرآة سبب لانكشاف سبب العكوس الغير الموجودة على قول الاشعرية كما قرر كذلك علمه تعالى سواء كان عين الذات او غيرها سبب لانكشاف سبب المعلومات الحاصلة وكما ان العكوس لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه تعالى وكما ان العكوس غير قائمة بالمرآة والا لما اختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذلك المعلومات في الوجود العلمي غير قائمة بشيء ومن هذا تبين انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعلوم الصرف ولا التكثر في ذاته ولا قيام شيء بذاته تعالى على مذهب الحكماء حتى يكون شيء واحد قابلا وفاعلا ولا تعدد القدماء لانها موجودات

نا الذات ۱۲

علمية لكن يبقى ان يلزم كون الامور الغير المتناهية متقررة في علمه والالزام في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم التي تقبلها بالتفصيل الغير المتناهية للعلم على الاجمال المذكور اللهم الا ان يقال انها في تلك الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من تشبيههما بالعكوس فان اعدل وانصف ولا تجعل تشبيهما تاما حتى لا يبعدك عن المرام فان امثال هذه التشبيهات في امثال هذا المطلب مقربة من وجه ومبعدة من اخر على ما ذكره الشارح في الزوراء واشرنا اليه فيما سبق قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها قول بالمثل الافلاطونية وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور ووجه الدفع ان المثل الافلاطونية جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة بذاتها بخلاف ما نحن فيه من الممكنات فانها وان كانت فانها وان كانت قائمة بذاتها الا انها ليست موجودة خارجية كالمثل بل موجودات علمية فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات اعم فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق افراد الاعم يستلزم القول بتحقق جميع الافراد الاخص ايضا قوله وهذا اقرب الى القبول والحق ما قيل ان علمه اه وفيه اشارة الى ما فيه حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو الصواب وقوله وذلك لان كون العلم بالعلة اه علة لاقربية ما قاله وبعد ما قيل قوله ولا يجب ان يكون العلم ولو سلم انه لذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول متباينان ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر فان قلت انهما باعتبار وصفهما متضايفان مشهوران قلت ان المتضايفين يكونان معا تعقلا وتحققا مشهوريين او تحقيقيين قوله واعلم انهم

انهم ذكروا اه هذا عود الى الدليل المذكور للانفعال للبطلة بدليل اخر قوله ولو صح ما ذكروه لامكن ان يقال اه اي ان يثبت المطلب بدليل آخر غير ما ذكروه وهو ان يقال ان من جملة احواله اه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب على ما لا يخفى وهذا القول باطل اذ يلزم ح من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء فما ذكروه غير صحيح قوله وفيه ما اشرنا اليه بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالاختيار نفسه لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله ولنا في تحقيق مذهبهم كلام على طور علم الكلام قال في الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول اذا ليس الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو الذي نسب اليه كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا فالثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حدة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق نوقف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وبعد هذا الكلام ينكشف اسرار من جملتها سر علمه سبحانه وتعالى ويكون حضوريا بلا دغدغة على ما بينه الشارح في تعليقاته على الزوراء ويمكن تطبيق ذا على ما بيناه فيما سبق قوله بل يكون مع اعتبار قيد عالى بذاته من حيث هو او يكون من حيث هو عالى بذاته مع قيد الاول اعتبار للقيد في العالم في الثاني في المعلوم وكذا اذا اعتبر في كل قيد غير ما

غير نافع الآخر وكلام التقرير ربط اذ الكلام في عالمية الذات ومعلوميته لا
الاعتبار ولا شك انه اذا قيل هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث
هي او هذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار او بانه اذا قيل
هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث هي او باعتبار عالميته باعتبار آخر فهو يرجع
بالحقيقة الى عالمية الاعتبار او معلوميته او كليهما فان قلت الحاضر عنده او
الحاضر او كليهما اي هو مجموع الذات والاعتبار معا ولا محذور لان الذات
مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي قلت فيكون الذات ايضا كذلك
في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم مغايرة لنفسه
قوله ونفي النسبة قد يكون للوحدة الخ ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق
بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع قوله وايضا
لا محذور في ان يكون الذات مع قيد ما الخ فيه ما ذكرنا سابقا اللهم الا ان
يقال حكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء فان قلت اذا كان المجموع حاضرا فلا
بد من حضور كل واحد من الاجزاء على ما تشهد به البديهة قلت هو كذلك في
الحاضر ولكن الكلام في الحاضر عنده فنختار ان الذات مع قيد عالم به من حيث
هي وهذا هو سر اختيار الشارح لهذه الصورة ههنا بالذكر قوله ومقدم
الشرطية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع فانهم ذهبوا الى ان
مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح منه ترك الفعل و
هذا مبني على ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى من تركه والبخل كذلك باب

لذاته م

باب ورنگ وخال وخط چه حاجت روی زیبا را والحق ان المشية
اللازمة لذاته انما هو المشية المتعلقة بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يكون
متفردا بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية الازلية م وامتناع الترك بسبب
بسبب الغير وهو علمه بان الترك نقص كما ان الاقرب يعض عنه
كلما قرب ابرة اه قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية
في كونه ضروريا لكن يعرف الان ان الماء عنده وقوعه على وجهه والجر خلاف الافعال
الطبيعية لان المقتضي للقدرة هو الذات والصحيح او هذا دليل لعموم القدرة
سائر الممكنات على ما يفهم من المواقف وشرحه قال فيهما قدرته يعم سائر
الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة ولا صورة خلافا
للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم
فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة
مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث
دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات

الثابتة ندر

على السواد اشتهر واما اصل القدرة فقد استدل عليه بحدوث العالم لان
ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول وقد تفرد المص ببرهان بديع لهذا
المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع فعليك
بالمواقف وشرحه   ولان الامكان مشترك بين الممكنات دليل اخر يدل
على عموم القدرة كقوله ولان العجز البعض نقص   وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار اه اورد عليه بان اختياره في جميع الممكنات اول المسئلة وان
اراد اختياره في الجملة فمسلم لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه في
اختياره في الجميع لجواز ان يصدر عنه شئ بالاختيار على ما يدل عليه حدوث
العالم ثم يصدر عن ذلك الشئ الاشياء الاخر بالايجاب او عن الواجب بسبب ذلك
الشئ كما يلزم الفعل انفعل بحيث لا نستطيع على ترك العقل الثاني واجيب بان المرا
بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة واقول الاحتياج
الى هذا الجواب بعد ما قرر انه لا مؤثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة
اليه في ابتداء وعلى هذا كان الاولى ان يقول من الاستناد الى الواجب بدل
الانتهاء ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري
بقي انه في موجب بالنظر الى صفاته كما يقوله الاشاعرة من ان صفاته تع
صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار فالمراد
بالممكنات ما عدا صفاته   فعل الله تع ومقدوره زاد قوله ومقدوره
لا الافعال الاختيارية ولو كانت خارقة للعادة لا تدل على الصدق
كما لا يخفى   اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له اورد عليه انه اراد ان

يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مامور بها على عدم كونها
مرادة له تع بتكرر قوله او لازمة او ملزومة فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها فوجب
ان يقول بدل قوله او لازمة او ملزوم حتى يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم واجيب عنه بان الارادة لما كانت لازمة للامر وضد الشرور
والمعاصي من الخيرات والطاعات مامور بها فيكون مرادة فلا يكون الشرور
والمعاصي مرادين ضرورة امتناع ارادة الضدين اقول على هذا الجواب
لا يكون الاستدلال بنفي الامر في الشرور والمعاصي على نفي كونهما مرادين
بل بوجود الامر في ضديهما نعم لو استلزم انتفاء الامر في احد الضدين وجوده
في الاخر امكن تحكيم عبارة الشرح على ما ذكره المجيب وليس كذلك والحمل على غلط وقع
في اكثر النسخ ياباه قوله في الجواب ان الامر قد ينفك عن الارادة فانه
نفي للملزومية لا اللازمية وحمله على تحقق الارادة بدون الامر لا يخلو عن تحكل
فتامل   والرضاء هو الارادة اجيب عنه بان الرضاء ترك الاعتراض
والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به وكان الشارح لم يتعرض
لهذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة والرضاء في اخر كلامه كما سيعلم
ان شاء الله تع   وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء الى
قوله لا باعتبار الفاعل يعني ان للكفر نسبة الى الله باعتبار فاعليته له و
ايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واكتسابه باعتبار النسبة
الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس ح الفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من
وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه

صفة لشيء اصلا اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل
اي ما فائدة قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة با
لاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن
علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه بهذه الافعال ولا
يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم هذا فان
قلت اذا كان العلم تابعا للمعلوم فكيف يتصور كونه فعليا وسببا لوجود
المعلوم على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه الشارح في رسالته الجديدة قلت
العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية
فيه لكنه من حيث انه الى اختيار الفعل وارادته يكون له سببية ومدخلية في وجوده
وكون العلم تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا لوجوده صرح به سيد المحققين
قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن
ولا قبح عقليين عندنا فلا يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون
خالقها مستحقا للذم ويكون منكرا بل هما شرعيان حاصلان بامر الشارع وهو
الله تعالى ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلت في المثال

ما ابداليه وسيلة

في المثال المذكور اه هذا ايراد على الجواب الاول والثالث لابتنائهما على
الفرق بين الارادة والامر وحاصله انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون المطيع عاصيا
فان العبد اذا خالف السيد مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكر والحال
انه خالفه ولم يأت بالمأمور يكون مطيعا لاتيانه بما يرضاه وكذا يلزم
كون العاصي مطيعا فان العبد اذا اتى بما يرضاه السيد مع انه خالفه يكون
مطيعا والحال انه اذا اتى بما يرضاه ولم يأت بالمأمور يكون عاصيا لعدم
اتيانه بالمأمور ومخالفته له فيما امره به ولا شك انه لو علم السلطان
حقيقة الحال لم يقم للسيد عذره في صورة المخالفة لان السلطان
يقول انك لم تأت بالمأمور لرضائك فيه انك لم يتم عذره اذا علم العبد رضاه
وارادته او كان لارادته تأثير في فعله والا فيقول السيد لا ارادة لا دخل لي تأثير في فعله و
تركه لانه لا تأثير لها فيه ولا علم لها ايضا في اني يخالف لانها وان كانت عادية لكن لا يعلم فيها
تحقق منه لان الممتثل له وهو الواجب لارادته تأثير في فعل العبد بل ايجاب
ويمكن ان يقال حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها والرضاء والتمييز
بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يوزن به فان الاول
هو الامر التدويني التشريعي والثاني هو الامر التكويني الذي هو عين الارادة
والرضاء اعني ترك الاعتراض انما يترتب على موافقة الاول دون الثاني اذ انما كلف
الاول وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الذي يصح منه الدرك
والفعل فالحيوة في حقيقته انما هو كونه بحيث يعلم ويقدر وافقهم ابو الحسين
البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة لولا اختصاصه
بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه

بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجيب عنه بانه منقوض
باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت بصفة اخرى لزم التسلسل في الافعال
الوجود به صفة فلا بد الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة الاخرى فيكون
ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه المصنف في المواقف بان الحق ان ذاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم
ترجيح من غير مرجح وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة اولا دليل لهم
يعتد به على اثبات صفة زائدة على نفس الصحة فان جعل الاثر على صحة العلم الذي هي
من نفس صحة العلم من اراد زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به المصنف في المواقف
وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا نعلم بالبداهة
انا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل لنا حالة اخرى مشتملة على الانكشاف ولا
هو الابصار وكذا السمع فكذا في حقه تعالى البصر والسمع صفتان زائدتان على
العلم لظواهر النصوص الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت
بازائها صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم سائر
المحسوسات له ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض لخصوص ادراك
سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو رجع الصفات الواردة
في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة والارادة
والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة الا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصها الى العلم من بين سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة
والاحتياج الى الالة انما هو في حقنا قال الشارح في الرسالة الجديدة ليت
شعري ما الباعث للشيخ الكشوري على ذلك الامر على ارجاعهما الى العلم مع ان تسميته وظ

وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتها لقصورنا والتكليف انما هو بمعرفة الله تعالى بحسب الوسع فانهم
انما كلفوا بان يعرفوا بالصفات التي الفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص
الناشئة عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا
حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى واجب
لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات ثابت له تعالى مع سلب النقائص الناشئة
عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات
قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات وهكذا في سائر الصفات ولم
يكلف باعتقاد صفة فيه لا يوجد مثاله فيه بوجه ما ومناسبة ولو كلف به امكنه تعقله
بالحقيقة ومن هذا اظهر سر قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه تعالى قال وما قدروا
الله حق قدره ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا
يشاركه فيه غيره فان الكلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعل اذا
لم يتعدد والفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع فرد اخر فعلى هذا يكون المراد بالكلي في
قوله لم يكن له ماهية كلية الصادق على كثيرين وهو احد معنى الكلي كما سبق في الشرح
والحاصل ان واجب الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع غيره لان تعينه ووجوده
وكذا وجوبه عين ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور
المذكورة عين الذات في كليهما لزم ان يكون قولها على كثيرين لذاتها فيلزم
عدم تحقق الماهية بواحدة وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد
ان يكون التعدد بواسطة امر زائد على الذات يحتاج في الغير في وجوده فلا يكون

المراد هم

واجبا بالذات فواجب الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا هف فان
قلت لم لا يجوز ان تختلف الماهية في ذلك المتعدد ويكون نوع كل منهما
منحصرا في فرده قلت لانه ح يكون الوجود ووجوبه عارضين لهما مشتركين
بينهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره فيه وكل منهما بط
اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فلحاجته في التفصيل
ما ذكره الشيخ في التعليقات من ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على
كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة
في بعض تصانيفه من ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب
مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن و
منهم علل كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له
نوع ماهية كلية في كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي
الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان هذا ولا يخفى ان الماهية الكلية
عين افرادها التي هي الجزئيات وكانه غفل عن تقييدهم للكلي المنحصر في فرد مع
امتناع غيره بالواجب   وقد يستدل عليه ايضا على نفي المثل من الممكن كما هو
مذهب الاعتزال فان هذا الدليل مختص بنفيه وتفصيله انه لو كان له نوع
مثلا امر مشارك له في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول
بط لما قررناه من برهان توحيد الواجب على ما فصلناه آنفا وعلى الثاني يمتاز
كل من الواجب والمثل الممكن عن الآخر بخصوصيته فاما ان يكون الوجوب والا
من لوازم الماهية المشتركة بين كل منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل وانه

كمونة

مولانا حسين الخلخالي منه

سل وكان ح

وانه بط للزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن واما
الثاني فيكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب
من الماهية والخصوصية اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر
انه لو قال بدل الاول ان الامر لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فيلزم التركيب
المنافي للوجوب لربما توجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو مجموع الخصوصية
لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا النفس
مع العوارض   واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية
او بحصر المعبودية قد يتوهم ان المعتقد لاحدها فقط موحد وليس كذلك
اذ ما لم يعتقد الثلاثة لا يكون موحدا ويدفع بانه مبني على استلزام كل واحد منها
للآخر اما لاستلزام المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر الى
الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم الثلاثة يكون بعدم
اعتقاد واحد منها انما هو عناد ومحض فان شئت ايضاح ما قلنا فاستمع لما نتلو
عليك اذ ان منشأ حصر المعبودية حصر الخالقية حصر وجوب الوجود وذلك لان
التوحيد المكلف به كل احد انما هو اعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها
والمراد بالالوهية على ما في شرح المقاصد هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية
امر الاستحقاق للعبادة من خواصها وقد تقرر ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدرا
لفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة معدوم
وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن ان يكون ما
بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي والماهيات الممكنة كلها في حد ذاتها

سل اعلم

سل ومنشأ حصر الخالقية ح

بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مصدرا بالفعل واما وجود الواو ان صار بالفعل
بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط
بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كذا نقل الشيخ في الرسالة الجبرية عن
بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتأكد
الذي هو عين الماهية الذي هو الواجب فاذن لا مؤثر في الوجود الا هو وتأثير
النار في التسخين ليس بالحقيقة بل انما هو مبدأ الاعداد وهذا الحكم مما اتفق
عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة فظهر على المتامل ان منشائية وجه
حصر وجوب الوجود لحصر الخالقية واما منشائية حصر الخالقية لحصر المعبودية
فبه صرح قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فان فيه دلالة على
ان الله تعالى الذي خلقكم واياكم هو الحقيق للمعبودية لا غير وكذا قوله تعالى افمن يخلق
كمن لا يخلق فما اجهلت المعتزلة حيث يقولون نحن اصحاب العدل والتوحيد
فينفون الصفات الزائدة بناء على ان القدم الزماني ايضا من خواص الالوهية
مع اثباتهم لشركاء لا تحصى لقولهم بكون العباد خالقين لافعالهم فان الخالقية ايضا
من خواصها وهو منشأ لحصر المعبودية ثم يخصونها بخالقية الجواهر وقد تبين بطلانه
فيما سبق ومن هذا اظهر سر استدلال جمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان
التمانع على ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا
انيا وبالنظر الى القسم الثالث لميا كما لا يخفى على المتامل في هذا المقام فاحفظ
هذا التحقيق فانه للموحدين حقيق والله ولي التوفيق ثم انهم ذكروا للتوحيد
مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو اول فتوحات السالكين الى الله

الله تعالى وهو ان يتحقق بالعلم اليقين او بحق اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا هو
وقد انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء حجاب القوة الفكرية او اقتبس من انوار
مشكوة النبوة فان مذهبه قليلا ما يخالف ظاهر الكتاب والسنة ومن نتائج هذه المرتبة
التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده والثاني والثالث
التوحيد في الصفات والتوحيد في الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق وقد مر الاشارة
الى دليل في نفي المثل اشارة الى الدليل واتمامه وقد مر دليله لان عنوان مطلوبه
نفي المثل او لانه كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل وقيل في قوله فيلزم التركيب
المنافي للوجوب اشارة الى دليله وخلاصته انه لو تعدد الواجب لاشترك افراده
في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقتها فيجب ان يتمايز بخصوصية فيلزم
التركيب المنافي للوجوب في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كمونة من ان هذا
البرهان ينتج استحالة وجود واجبين متساويين في الماهية ومن الجائز ان
يكون موجودان مختلفان بتمام الماهية كل منهما مشخص ويكون وجوب الوجود
عرضيا لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين اندفاعه عنه
على الدليل الاول لما فصلناه سابقا فتذكر   فيما مر لمبحث الامر بالتامل
اشارة الى منع لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على التقدير الاول مستندا
لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ
مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون
وصف الارتباط ولا شك في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون
المجموع فاعلا فان قلت اذا لم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يكون

لا يكون هناك مجموع وراء الاحاد قلت بديهة العقل تحكم بوجود مجموع وراء
الاحاد اذ وجود الكل غير مجموع الاحاد وجود اجزائه ضرورة كما سبق فان
قلت ان هذا المتعدد يؤخذ تارة مجملا وتارة مفصلا وهو بالاعتبار الثاني
علة له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا
الاعتبار اثنان كل منهما واجب لذاته فليس ثمة ممكن. اذ ليس في الموجود الا هذا
الواجب وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال والتفصيل
انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي
الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخر بحسب
الوجود ولو جاز ذلك لجاز ان يكون علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال
نفس تلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة
الى علة فاعلة مستقلة اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه مدار البرهان
المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما
جاز كون اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في
الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر بحسب ذلك الوجود ولكنهما
في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخر في هذا الوجود فان
قلت لا نم احتياج هذا الى فاعل مستقل تخصيصا للمقدمة القائلة بان
كل ممكن يحتاج الى فاعل مستقل بما اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت
هذا التخصيص في المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا
عرضنا هذه المقدمة على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء وتو

في الخارج

ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع
فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد هو التحقيق الذي افاده الشارح في بعض
رسائله وقيل وجه الامر بالتامل انا لا نم انه يلزم على التقديرين الاخيرين
كون الواجب معلولا لجزءه لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم
من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان من الواجبين
او الممكنين يحتاج الى جزء مع استحالة احتياج الجزء الى ذاته نفسه سواء قلنا
ان الاحتياج الى الجزء علية فاعلية للكل اولا واورد عليه ما حاصله انه ليس المراد
ان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل الذي هو مجموع
الاجزاء من غير انضمام شيء اخر اليه الى الفاعل انما هو احتياج الاجزاء كلها
او بعضها على ما يشهد به بديهة العقل والمثال الاخر المركب من الواجب بالذات
والممكن فان العلة الفاعلية له انما هو جزءه الواجب وعليته للكل باعتبار
الجزء الاخر والشارح سلم في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون الكل
الفاعل المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه مستندا بالمركب من الواجب والممكن
وبالجملة الامر بالتامل في هذا المقام انما هو لدقة الكلام ولدفع ما يختلج في الاوهام
واعلم ان الشيخ اشار في التعليقات الى الدليل المذكور حيث قال
كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون
الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة
كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية
قبلية فرضت انتج منها انه كلية لا يتصور موجودان متصفان

في التركيب

بوجوب الوجود ذاتهما فان هذا الكلام مجمل ما ذكر مفصلا فتامل حتى يظهر عليك
والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قد اشير الى ان في الاية كونها اشارة
باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فصحيح لان لو لامتناع
الاول لامتناع الثاني اولا احتمال ان لا يكون المراد من الآلهة الواجب او المعبود
لكن الملائم للتالي وهو الفساد الخالق او باعتبار ان المراد حصر الخالق والاية
تنفي الجمع الا ان الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان ما فوق الاثنين بلا
فرق ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف او العلم ان
السيد المحققين قدس سره قرر برهان التمانع في تعليقاته على حكمة العين بقوله
لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن
للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع
له على ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه لا انه لو كان امتناع السكون
بنفسه لم يمكن عدم امكان ارادة الاخر اياه عجز اله بخلاف ما اذا امتنع بسبب تعلق
ارادة احدهما بالحركة ولا ينتقض بصورة التوحيد لان الارادتين متضادتان
من مريد فارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون الاخر فلا يتصور
ارادتهما معا في آن واحد بخلاف ما اذا كانتا من مريدين على ما صرح بعض المحققين في تعليقاته
على شرح العقائد النسفية واما الثالث فلا ارتفاع النقيضين ولزوم
العجز ايضا كما علم من تقريره قدس سره للبرهان فالجواب انه لا عجز جواب
بتغيير الدليل وارادة عدم التكون من الفساد والى اصل التعدد الا انه لم يكون
العالم لانه لو كان ثم الهان لزم ان يكون بقدرة كل منهما استقلالا او بقدرة
فلا

او بقدرة واحد منهما او بمجموعهما وعلى الاول يلزم توارد المستقلين على معلول
واحد وعلى الثاني عدم كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق
ولعل هذا هو وجه قوله فيما سبق قد اشير فان في الاية دليلا اقناعيا على اثبات التوحيد
بلزوم الفساد على تقدير التعدد المستلزم للفساد عادة ويستنبط منها برهان
التمانع وينجر آخره الى ما قرره في جواب المنع المذكور على امكان التمانع وهو ليس
استدلالا بامكان التمانع ولزوم الفساد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص
في الاية الكريمة بالاشارة الى الدليل الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الاية على كل
دليل اقيم من دلائل التوحيد المذكورة في كتب الحكمة بعد ما اول الفساد بعدم التكون
فان مدارها على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد فان العلم الثاني في العهد
المخصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين والا لكان معلولا وقد سبق
من تعليقات الشيخ وتفصيله فعلى تقدير التعدد يلزم انتفاء الواجب بالذات
وانتفاؤه مستلزم لعدم تكون العالم فاللازم باطل والملزوم مثله فظهر سر قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على التاويل المذكور لو اراد الاستقلال
قيل المراد من قوله لو اراد الاستقلال به لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة
الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى واقول الفرق بين ارادة الاستقلال وارادة
الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مريد الايجاد والاستقلال واحدا
وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا واورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا
في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال والتفرد
في ايجاد العالم فارادة الاستقلال والايجاد يكونان من مريد واحد وفيه ما لا يخفى

بلغ

لانا نقول اثبت للمقدمة الاولى ورفع للمنع بابطال سنده ومحصله انه اذا
اتفق على الايجاد بالاشتراك فتعلق ارادتيهما به يلزم المحذور الاول على تقدير
تعلق كفاية كل من التعلقين والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بديهة العقل
وما اورد في سند منع الملازمة الثانية لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب
على المثل المذكور قياس مع الفارق فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان
بخلاف قدرة الواجب   فقال عيسى من رآني فقد رأى الاب امثال هذه الكلمات كثيرة
في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين
يعسوب الموحدين علي رضي الله عنه انا الذي كلم موسى في طوره. وما نقل عن سلطان
العارفين ابا يزيد البسطامي قدس الله سره من قوله ليس في جبتي سوى الله وسبحاني
ما اعظم شاني وامثاله كثيرة   كانوا يسمون المبادي بالآباء ويدل على صحته
عليه قول عيسى اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليط حيث قال وابيكم
اذ لا يقول احد بحلوله تعالى في مخاطبيه منهم ايضا والفارقليط لفظ عبري معناه
الفارق بين الحق والباطل   وانت تعلم ان المتشابهات
في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وترددها العلماء بالتأويل الى ما علم
بالكتاب او بكلام الدليل اعلم ان تأويل المتشابهات واجب على ما يدل عليه
قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ ارتدوا عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه
منه اي فيتعلقون بظاهره او بتأويل باطل ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا
الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء
تأويله اي طلب ان يأولوه على ما يشتهونه ثم التأويل الى علماء ما هو مذهب

مذهب البعض بناء على وقفهم على قوله تعالى الا الله فسروا المتشابه بما
استأثره بعلمه او بما دل القاطع على ان ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد و
اما التفصيلي بتأويلها الى ما علم من الدليل وردها الى المحكمات فانها ام الكتاب واصله
ترد اليها غيرها وهذا هو مذهب ابن الشافعية رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا
هو المحتمل الذي لا يتضح مقصوده لاجمال او مخالفة ظاهر الالفاظ للعقل ويؤيده المذاهب
ما ذكر لبيان الحكمة في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم
على الاجتهاد في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها فينالوا
بها وباتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي
الدرجات وكان الشارح لهذا لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث قال وتردها
العلماء بالتأويل الى ما علم من الدليل وللحكيم السنائي في تأويل المتشابهات كلام
ـــ يدا و قدر نسبت و وجه نقاشش   اندر حكمتش و عز و استطاعتش
اصبعش نفاذ حكم قدرتش   قدمش جلال قهر وخطرش   وانت تعلم ان
الظهور غير الحلول وهذا التشنيع عليهم بان تصحيحهم بالظهور غير مستقيم لظهور ان الحلول
غير الظهور وقوله وهذا قرينة على انهم اه دفع لهذا التشنيع فقط فانهم لما
ارادوا من الحلول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع للتشنيع عليهم مطلقا فان
ظهوره تعالى في علي واولاده اما من قبيل ظهور الانسان في صورة افراده او من
قبيل ظهور الروحاني بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبرئيل في
صورة دحية الكلبي وكلاهما مستحيل عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور بالمعنى
الذي ذكره القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فهو طور وراء طور العقل

في الحلول صح

لا يختص بالمذكورين قوله بان يتصف بنوع من الكمال يتعاقب افراده من الازل
الى الابد فيه لا يبلغ مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منها كمالا ممكنا فلو لم
يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب
ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون لشيء منها مشروطا
بزوال الشيء من الكمالات المتعاقبة والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في
ذلك الوقت انتهى واورد عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات
الغير المتناهية لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل فرد لازم حتى يتصف بالآخر ويحصل
له الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع بهذا الكمال بالحقيقة وفيه بحث لانه
اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات التي غير متناهية اللهم الا ان
يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان كلا منها جزء الكمال وحكم المجموع قد يخالف
حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في دفع ما قيل ان كمالية كل واحد مشروط [illegible]
بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاتصاف بآخر [illegible] فلو لم يكن
شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات لزم الاتصاف بما ليس بكمال
قوله واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في
الجملة اي لا من الجانبين كما يدل عليه قوله انما هو بتغير ما اضيف اليه او
نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الحقيقة كذا في شرح المواقف او
نقول معنى قوله في الجملة في بعضها واليه يومي بقوله بعد ذلك لانا نجري الدليل
فيها كلها كذا قرر والحق ما ذكره الاستاد من ان الصفات السلبية والاضافية
ليست بصفات اذ الصفة ما قام بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات

اعتبارات عقلية لكن جمهور العلماء تسامحوا بعدها من الصفات والدليل بتغير الذات
بتغير ما اضيف اليه ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة قوله
انما يتغير بتعلقاتها دون انفسها هذا مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه
جمهور قدماء المتكلمين ومع ان لها تعلقين حادث وقديم والتغير انما هو في الاول
دون الثاني كما هو التحقيق واليه اشار العلامة ايضا وفي تغير قوله لو لم يعلم
ان قد بلغوا رسالات ربهم لتعلق القديم بعلمه موجودا فتأمل قوله مع تخلف المدلول عنه
وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية العالم يلزم ازلية العالم قوله
بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كما لا يظهر استبعاده نقصا بالقدم الزماني كما استأثر
بالقدم الذاتي فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلوه عن الكمال الذي هو
استئثاره بالقدم الزماني وذلك نقص تعالى عن ذلك واعترض عليه بان
هذا يجري في الصفات الحقيقية ايضا فان ظهور استئثاره بالقدم مشترك
واجيب بان هذا اذا لم يكن في الخلو نقص وخلوه تعالى عن الصفات الحقيقية نقص
فيه حاصل قوله بل قد ندعي الخ هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم
الممكنات المستلزم لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف
بها الواجب واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات
فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا معينا
يكون بعده زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرر
الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون
مبدأ زمان الحدوث قبله فكل زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية

يكون زمان حدوثه

عالقية زيد مثلا في هذا اليوم واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم النقص في الامس
لعدم الاتصاف في الامس واذا اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه به
قبله فكذا زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق
اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاوصاف بعد حدوثها وقس عليه حال
الجواب الثاني بعينه وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع
فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اتصافه في وقت معين فيلزم
النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى هذا ودفع بعض الافاضل هذا بوجهين الاول ان
كلام الشارح مبني على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يذكر
ان الخلو عنها في الازل كمال تابيد لذلك والثاني ان كون معنى الازل عندهم زمانا
غير متناه باطل قطعا بل هو عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي
في جانب المبدأ والامكان كونه في الازل مستلزم لكون العالم قديما واقول
الامر فيه سهل فان ما قرره من الاعتراض جار على تقدير كون معنى الازل عدم المسبوقية
بالعدم اذ لا يتعين للحدوث اول معين على هذا ايضا فالتعويل في دفع الاعتراض
انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شيء من الصفات الاضافية كمالا على
انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود الحادث للاضافات كمال وفقده كمال
فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم واتصف به الواجب تعالى فيه لا يلزم النقص
في الامس لعدم الاتصاف به فيه واورد على الجواب الثاني ان كون وجود
العالم في الازل ممتنعا لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية
بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت

تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح
رحمه وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا اشار الشارح
بقوله وفيه اشعار بضعف الجواب ومن هذا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو
عنها في الازل كمال لاشعار استمراريته بالقدم الزماني لان استمراره بالقدم لا يقتضي
لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد هذا وبهذا دفع بان المراد من الايجاد في الازل
الايجاد الازلي الذي يكون الوجود المترتب عليه ايضا ازليا على ان الايجاد هو اخراج الشيء
من العدم الى الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود في الازل
لا يكون الايجاد ازليا ولذا لم يمنع الشارح في الجواب تخلف المدعى فتامل فيه
ومما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس كما ينبغي بسطناه
في تعليقاتنا هذا معارضة او منع لقوله ان وجود العالم في الازل ممتنع فاجاب بقوله
ليس بشيء واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان ازلية الامكان غير امكان
الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان
لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا
ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون
ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود

الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه وفيه في بيان الاستلزام
ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء نظرا الى ذاته من حيث
هو هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط

لا الاجزاء صح

بل ومعا ايضا واتصافه بالوجود في شيء منها وجواز اتصافه به في كل منها
هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية
الامكان مستلزمة لامكان الازلية ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمتنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا
لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه
عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع
من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو
بعينه امكان الازلية فالنزاع انما وقع فيه انتهى وتحصيله ان امكان الازلية عبارة
عن ان يكون وجوده في الازل ممكنا بان يكون في الازل قبل الوجود وازلية الامكان
عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل امكان
الازلية لوجوده بل الامكان الازلي متعلق بالوجود الا بالازلي ووجه له ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا نسلم كون وجوده الازلي ممكنا فان
حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الجديد حيث منع قوله
لا بد لا فقط بل ومعا ايضا ... لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

فلا اتحاد وحاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا شيء
واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر
فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجادا لامر ثالث مغاير
لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا
بل اعداما لاحدهما وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود قال العلامة
الشيرازي في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقائهما موجودين بعد
الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له فنختار القسم الثاني قوله

لا القسم صح

فينعدم كل منهما او واحد منهما قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون صدق هذا بزوال
الوحدة عن كل واحد وبقاء هوية كل منهما لا بد له من دليل لا بقاء هذا الا يجوز
لان زوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك مم وان اراد بقاء كل
واحد منهما بهويته وتشخصه وان زالت وحدته العارضة فنختار القسم الاول
قوله فهما اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ذلك يجب الهوية لا يجب الوحدة
وهذا المراد باتحاد الاثنين الا زوال الوحدة كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض
وحدة واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره اولا ثم
التصديق به انتهى واعترض عليه شارح حكمة بان بقاء هوية كل منهما
وعروض وحدة واحدة لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري
الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة قائمة بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة
لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما موصوفة بوحدة لكونها
لكونها موجودة وهوية الاخر بوحدة اخرى فالاتحاد يجب التركيب ولا نزاع

فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقاته على حكمة العين   ودعوى الانفعال بين الاجزاء
المادية اه قيل عليه ان منع الامتزاج والانفعال بين الاجزاء المادية للاتحاد فكيف
يحكم العقل بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصور النوعية على المواليد
تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للتمثيل مع تسليمه في
المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد ودفع بانه داخل في الاحتمال الثاني
من الاتحاد وهو مما نحن بصدد ابطاله وذلك انهم فرضوا الواجب بمنزلة الجزء الصوري
والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء
اما من قبيل تركب المواليد من العناصر او الجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء
التي لا تتجزى او الاجسام الصغار او الموجبين من اجزائها او المجموع المركب من الآحاد
الذي اشبه الشيء في مواضع ولا ريب ان الكلام في الانفعال بين ما عدا الاجزاء الاخيرة واما
الاخير فلا احد بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب من الواجب والعالم ضروري
فافهم   او هو المتحيز بالذات هذا عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفة
فهو ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالمتحيز بالذات
على ما فسره المصنف في المواقف المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او
هناك   بظواهر الكتاب والسنة من المتشابهات مع ان تاويلها واجب
على ما سبق قوله وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف
بليغ يحصل عقيب فتح البصر لا قوله بدون تلك الشرائط بديهي به ما في شرح
المقاصد من انه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا هذا انما هو في هذا النوع من الروية
لا الروية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالروية والانكشاف التام

التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه الدفع ان حقيقة الروية انما هو واحد وهو
الانكشاف البليغ الذي يحصل عقيب فتح البصر الا انه في الشاهد انما يحصل
بالمحاذاة مع كون المرئي لا في غاية القرب وخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين
او انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب
الطبيعيين وقياس الغائب على الشاهد فاسد قال الامام الغزالي في الاحياء
ان الروية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم وليس في جهة
جاز تعلق الروية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه
الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك
ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في هذه النشاة كونها شرطا في النشاة الاخرى
فان النفس بعد ما فارقت البدن تستمد من عالم القدس والطهارة فيقوى ويكمل
فتستعد لان يخلق الله فيها الادراك بحاسة البصر بدون تلك الشرائط
بعدما اعيد الى البدن ثانيا فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاخرى
فيجوز الابصار بدونها في النشاة الاولى ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه
له عليه السلام ليلة المعراج   وانه من اولي العزم امر اولي الثبات والجد قال العلامة
البيضاوي في تفسيره اصحاب الشرائع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها و
صبروا على تحمل مشاقها ومعاداة الطاعنين فيها ومشاهيرهم
نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاء الله كنوح
على اذى قومه كانوا يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح الولد واسمعيل
الذبيح على الذبح ويعقوب عليه السلام على فقد الولد والبصر ويوسف عليه السلام على الجب والسجن

وايوب عم على الصبر وموسى عم قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي
سيهدين وداود عم بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى عم لم يضع لبنة على
لبنة صلوات الله عليهم اجمعين   والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا
لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ولهذا اشتهر ان استحالة اللازم يستلزم
استحالة الملزوم وههنا بحث اذ الملزوم للمحال المحال مطلقا فيجوز ان يكون
استقرار الجبل الممتنع بالغير وهو تعلق علته بعدم الاستقرار يستلزما وان كانت
(الرؤية) ممتنعة على ما يقوله المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملزوم بدون امكان (اللازم) لان امكان
الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه
اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن ان هذا قول بالامكان
بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه
امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما كذا ذكره
الشارح في تعليقاته على التجريد وبه يظهر سر قولهم ان انعدام المعلول لانعدام العلة مع
ان انعدام العلة قد يكون ممتنعا بالذات وعلى هذا فالمعتمد في الدليل النقلي على جواز
الرؤية انما هو سؤال موسى عم الذي ذكره اولا ويدل عليه رد سؤاله بقوله لن تراني
دون لن اُرى ولن اُريك او لن تنظر الى فان فيه تنبيها على انه قاصر عن رؤيته لتوقفها
على استعداد لم يوجد في الرائي بعد انما يوجد فيه في النشاة الاخرة على ما سبق و
في تفسير البيضاوي وحمل السؤال التبكيت قوله الذين قالوا ارنا الله جهرة خطا
اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين
قالوا اجعل لنا الها ولا تتبع سبيلهم كما قال لاخيه ولا تتبع سبيل المفسدين والا

والاستدلال بالجواب على استحالتها بناءه اصلا فضلا عن ان يدل على الاستحالة ودعوى الضرورة
فيه مكابرة الشديد خطاء اذ لا يدل الاخبار عن عدم رؤيته ابدا على انه لا يراه ابدا وان
لا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على الاستحالة ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة
بحقيقة الرؤية انتهى   كالطول والعرض في الجسم فان امتياز الطويل عن العريض
و الاطول عن الطويل دليل على رؤيتهما وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم
لانه عند المتكلمين عبارة عن انه مركب من الجواهر الفردة في الطول مثلا ان قام بجزء واحد
منها فذلك دون ان يكون معناه اكثر حجما من جزء اخر فيقبل الانقسام وان قام باكثر من جزء
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي
تركب الجسم منها   فلا بد من علة مشتركة بينهما اي بين الجواهر والاعراض
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور
المختصة اما بالاعراض واما بالجواهر   والاخيران عدميان فان الحدوث
هو المسبوقية بالعدم فلا يصلح لمتعلقية الرؤية فلم يبق الا الوجود
امر الوجود المطلق اعني كون الشيء ذا هوية لا خصوصية الهويات والوجودات
كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية
المشتركة لم يتصور هناك اشتراطه ولا معينة ولا يقيد بارتفاع مانع واعترض عليه العلامة
العلامة الشريف في شرح المواقف بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة
بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق
بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجود الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا على ما
(لا يخفى) م

ذو بصرة فليجب ان يكون لكل اجزاء وتفصيل سبيله الى تفصيل اجزاء المدرك وما
يتعلق به على انه يكون الشي مرئيا فهو امر اعتباري يجوز ان يتعلق بامر اعتباري آخر من الاحوال
من الاحوال الاثرية اما قولك لكل شي فهو الكبار يجوز كذا هذا وبالجملة ان اريد بالعلة
المشتركة علة لصحة كون الشي مرئيا فهو امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري آخر
فلم لا يجوز ان يعلل بالامكان وان اريد متعلق الروية وما يقع عليه الروية اولا
كما يدل عليه قوله هي المتعلق الاول للروية فلا يجوز ان يكون الوجود المطلق الصادق
على ما فصله قدس سره وهذا التاويل في غاية البعد فانه خلاف ظاهر تخصيصه العينية
بالوجود بين سائر الصفات الانتزاعية وفيه تامل امر في لزوم كون النظر
بمعنى الانتظار ان يستعمل متعديا بنفسه تامل فان النظر الموصول بالى قد جاء ايضا
بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون حيا الغمام فوجب حمل المشبه
على الانتظار ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو الجريص وقال آخر
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وقال
كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى ظهور هلال اي ينتظرون
عطاياه انتظار الحجيج الى ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه الامثلة على الروية
كما لا يخفى على المتامل وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت لا متكلمة
على الروية مبشرة اه اشارة الى سوال مقدر يعني لو قيل لا نسلم ان لفظ الى
صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ومعنى الاية نعمة
ربها ناظرة منتظرة فالجواب عنه حمل الاية على الانتظار لان الاية وردت
انه لا يجوز

وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم ومن ثمه قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يناسب
سياق الاية انكم سترون ربكم رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم
على وقوع الروية المستلزم لجوازه اما زاد قوله المستلزم لجوازه مع ان
المطلب هو الوقوع على ما يدل عليه قول المص وهو مرئي اذ هو ايضا مقصود ضمنا ومن
ثم اخذه الشارح مطلبا في هذه المسئلة وبين وجه الاستدلال عليه وعليه يدور حمل
الآيات والاحاديث الواردة في الروية على ظواهرها المتبادرة منها ثم
قوله المستلزم صفة للوقوع وهو ظ ويمكن ان يكون صفة للاجماع فان الاجماع على
وقوع شي دليل امكانه لقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة وحقيقة النيل
والوصول يقال ادركت الثمرة اي وصلت حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم
الى الروية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة واذا تعذر الحقيقة فحمل على معنى المجاز
الاقرب الى الحقيقة يتعين كما بين في موضعه اذ لو امتنعت عليه الروية لم يكن تمدح
بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك واورد عليه ان عدم
مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح
مع امكان رويتها لكونها مقرونة بسمات نقص والحق ان امتناع الشي لا يمنع
التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعها
واجيب بان المدح بجهة لا يقتضي الكمال من جهة آخر وكذا النقصان من جهة لا ينافي
المدح بغيرها وانما عدم تمدح الاصوات والروائح بعدم الروية فلانه لو ربع الاجسام
في العقول عن امتناع رويتها بحسب جري العادات حتى لم يتفطن لامكان رويتها
الا الخواص من العلماء بخلاف رويته تع فان جوازها كان مشهورا فيما بين

بين الامم معبولا عندهم الى ان خاطر المخاطب لقرن من هذه الامة تشبيها بذلك الامم
الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يتمدح به بل ما هو بسبب التحجب
بحجاب العز والكبرياء والتمنع عما يدرك هنا على ما اشار اليه الشارح بقوله اي المتمدح
للمتعزز المتمنع بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته وما اورد من تمدحه بنفي الشريك
ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة مبني على ما جعلوا الله شركاء الجن والانس و
قالوا الملائكة بنات الله تعالى فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفة متعال
عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه   ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن هذه
العبارة [illegible] دليل على حكمه فانه حديث مرفوع وفيه اشارة الى تعميم الارادة للوجودات
دون الاعدام حيث لم يقل وما شاء عدمه لم يوجد ويمكن فان الارادة اذا تعلقت
بالوجود فيجب والا فيمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم   فكل كائن
مراد فيه رد على المعتزلة حيث قالوا ان الكفر الكائن من الكافر ليس بمراد له تعالى
ونحو قوله ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى وهو عكس نقيض للجملة الاولى وفيه رد على المعتزلة
ايضا حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد له تعالى وقد بين فيما سبق دلائل المعتزلة
مع ردها فتذكر   فانا نعلم ان جميع افعاله متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور منه
وجوب شيء من الاشياء عليه سواء كان فعل تركه او ايجاده اذ لو ترك ولم يوجد
لا يخرج عن الحكمة وكذا لو اوجد ولم يترك ومنهم من قال يحتمل ان يراد بالحكمة انه لما
كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة فيكون
كلها واجبا عليه ولم يقل به احد والحاصل ان كون الواجب عبارة عما تركه

تركه مخل بالحكمة مستلزم لكون جميع افعاله واجبا عليه لكونها متضمنة للحكمة والتالي
باطل فكذا المقدم فافهم   على ان التزام رعاية الحكمة ليس بواجب عليه تعالى فوجوب ما تركه
مخل بالحكمة انما يتصور لو كان رعاية الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف وهو
لا يسئل عما يفعل وله التصرف في ملكه كيف يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان لا يخلق
او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا
يموت ولا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لا ان يكون لا شيئا محضا او
لا يعيش او يكون مجنونا واجاب سبحانه بانه لم يفعل كذلك لانه علم انه لو اتصف بالمذكورات
لكفر هذا وهذا الجواب انما بناء على مذهب الجبائي حيث اعتبر الانفع جانب
علم الله فاوجب ما علم انه نفع ولهذا بهت في سؤال الاخ الثاني وبعضهم اعتبر الاصلح
في نفس الامر وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب
ويلزم عليه ترك الواجب منهم بل ما شاء صيرورا(?)   ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى
الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فلا
يرد ان للمعتزلة ان يقولوا ان خلق الكافر وكذا ابقاء ابليس وان لم يكونا اصلحين
بالنسبة اليهما الا انهما اصلحان بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم بالاصلح
ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لما كان لسؤال الاشعري الغازي(?)
لمرادهم وجه وكذا الجواب الجبائي المفضي الى البهت فعلم ان مرادهم بالاصلح ما هو
بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد به ظهور الحق والافلم يلزم
البهت لازما على الجبائي بل كان له ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح اخر متوقع بالنسبة الى الشخص اخر فلعل كان اماتة الاخ الكافر

مؤمنة

افلح عظم

موجبة لكفر ابويه واخيه كما ان الجزع على موته فكان الاصلح لهم حصول ظنها هذه الاصلح
وجه قتله صلاحا او لعله في نسله صلحاء فكان الاصلح لهم ايجاده فغاية الكثير من فات
الاصلح له وجه وحفظ بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص على انه يلزم من ابطلت
الجبائي تم على كلا التقديرين فانه لو اماته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الى الشخص
في حق ابيه ولو اماته كبيرا يلزم ترك الاصلح له كذا في حقه هذا وقد يقال لكن الزام
بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية
وفوت كل علم يوجب ... وليس شيء لا للعبد اختيار انا ما على اصلهم حتى يجعلون
ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله تعالى الخير يجب على انه اصلح تحت قدرته ثم اعلم
ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العناية الالهية معلقة بنظام كل العالم من حيث
الكل والمصالح الجزئية راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم لا بد من
ان يساق اليها وان كانت بالنسبة الى شخص معين خلاف المصلحة ونظيره
ان المهندس اذا صور عمارة بالرقم يلاحظ فيها وضعا يكون بالنسبة الى مجموعها
من حيث المجموع اولى واليق فيعين موضعا للمجلس ومكانا للدهليز ومحلا للمتوضا
وغير ذلك فيعين لكل ما عين له في ذلك التصوير اليق وانسب بالنسبة الى
مجموع العمارة من حيث المجموع وان كان الاليق بالنسبة الى كل واحد ان يكون مجلسا
ووافقهم في هذا ارباب الكشف المحمدية وقالوا لو كان وجه آخر اليق وانسب
مما هو الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل لكان هو الواقع اذ على تقدير عدم
وقوعه لا يخلو اما ان يكون معلوما له تعالى اولا والثاني يستلزم الجهل تعالى عن ذلك
والاول يستلزم العجز او البخل فانه لو كان قادرا عليه ولم يوجده يكون بخلا تعالى عن

عن ذلك ولو لم يكن قادرا عليه مع امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل
مبين وبرهان متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه وقد
استحسنه بعض اكابر الكشف كذا ذكره الشيخ في بعض رسائله فان قلت فعلى هذا
يثبت الوجوب في الجملة عليه تعالى قلت هذا انما يدل على استحالة وقوع خلاف
الاصلح لا على الوجوب اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب عليه كما يقال ان
ايجاد الممتنع حرام عليه بل الوجوب والحرمة فرع القدرة على الواجب والحرام
على ما سيصرح به الشيخ وهذا اللزوم بالاختيار فلا ينافيه بل هو محقق له فتامل
فيه حيث قال الاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف اه قال الامام
الرازي ان هذا القول في غاية الضعف ولان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا
جوز فيه الخلف فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون
كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله
في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف على الكل في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف
ايضا في وعيد الكفار ... وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز
في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن
في القرآن وكل شريعة انتهى ويمكن ان يكون مراد الواحدي جواز الخلف بحسب
النظر الجليل فان عدم عقاب كل مرتكب الكبيرة خلف بحسب الظاهر واما
عند دقة النظر فلا خلف فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة من
الدلائل المنفصلة من الآيات والاحاديث كقوله ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان

ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله عليه السلام التائب من الذنب
كمن لا ذنب له وغيرها ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان مستلزما
للكرم فهذا هو السر في عدم تعيب العرب الخلف في الوعيد دون استلزام الكرم
فقط مع وجود الكذب فان قلت في وجه كون الخلف خلقا يجب النظر الجليل
دون دقة النظر فيما عدا وعيده تعالى فلا تعد العرب الخلف فيه مذموما قلت
هو ان من دأب الكريم اذا وعد شيئا ان يعلقه بالمشية وان لم يظهرها واما
الوعيد على الكفر فلا تقييد فيه اذ لا دليل على معرفته ولذا لم يجز الخلف فيه لو كان
مستلزما للكرم وبهذا يظهر التطبيق بين قوله تعالى ويمحو الله ما يشاء وبين قوله
ما يبدل القول لدي فالوعد حق العباد على الله ام كان حقهم عليه تعالى يدل عليه
قوله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله
تعالى فانهم لا يستحقون بعبادتهم ثوابا عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا
قال الله ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد فهو ان لا يشركوا به احدا واما
حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك به احدا ولا يفهم من هذا الحديث
غفران الذنوب مطلقا حتى يكون دليلا لمن قال انه لا يضر معصية مع الايمان
كما لا يفيد طاعة مع الكفر اذ المراد عدم التعذيب على التأبيد لما صح في الاحاديث
من ان بعض العصاة يعذبون ثم يخرجون آخرا الى الجنة وامثال هذا سهل على
الراسخين في العلم من اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اللهم الا ان
يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية
المذكورة اه ويؤيده ما حكي عن القفال في تفسيره من ان الاية تدل على ان جزاء

جزاء القتل العمد هو ما ذكره لكنه ليس فيه انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد
يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا الا اني لا افعل قال الامام وهذا ضعيف
لانه قد ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات ان
الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنهم من جعل قوله هو اشارة
الى هذا الضعف ولا يخفى ان تأويل الايات المذكورة بالاخبار عن الاستحقاق
ممكن الا ان تأويل الاجابة المذكورة في الشرح اسهل بناء على ان ايصال
الجزاء الى القابل يثبت بسائر الايات ظاهرا وفي الاية المذكورة اي يدل
على الاستحقاق ويمكن ان يكون كلمة الا هو اشارة الى ان التأويلين الاولين
نظر متبادر الى الفهم فائدة ينبغي ان يلاحظ العاقل العبد في طاعته وعبادته ا
استحقاقه للثواب ودرء العقاب لما نقل عن الامام الرازي رح ان المتكلمين
اجمعوا على انه لا تقبل العبادة لهذا لكنه تحمل على ان لا يلاحظ فيها الا الثواب ودرء العقاب
واما اذا لاحظ الامتثال بامره تعالى وضم اليه هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان للطاعة
مراتب الاولى ان يلاحظ فيها الثواب ودرء العقاب مع الامتثال وتسمى عبادة والثانية
ان لا يلاحظ الا شرف النفس بالتقرب اليه تعالى بامتثال امره تعالى وتسمى عبودة والثالثة
ان لا يلاحظ فيها الا الله تعالى وتسمى عبودية وهذه اعلى المراتب وفي تقديم اياك على نعبد
اشارة اليها بيت خدمت مکن چو گدایان بشرط مزد که دوست خود
روش بنده پروری داند على ان لا يبقى لشكر الفلاح فليتأمل ثم رد على المعتزلة
على تقدير القول الضيا وتسليم كون الطاعات مخلوقة للعباد بناء على ان الشكر

تا خدمت مکن بعد

بشكر المنعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد لا يليق الشكر اقل قليل من نعمه فضلا
عن ان يزيد عليها فما يستحق به الثواب لان العلة الغائية لفاعلية الفاعل
لا شك ان العلة الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل فى فاعليته ثابت فى افعاله
تع فانها على ما نقل عن الشيخ وحققه فى تعليقاته على شرح التجريد الحكم ان يكون من الامور
الكائنة المرتبة على الفعل او من آخر اعلام من الترتب فذات الواجب تع علة غائية
لمعلوله بهذا المعنى فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل المترتب على الفعل
باعتقاد الفاعل كالجلوس للسرير مثلا وهو من حيث انها مطلوبة للفاعل تسمى غرضا
كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لاجله الاقدام على الفعل فهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل
من حيث انها ثمرته ونتيجته فائدة وتلك المصلحة من حيث انها على طرف الفعل غاية
ثم ان يفعل من شئ او يستكمل لشئ عطف المسبب على السبب فان الانفعال من العلة
الغائية انما هو باثرها فى فاعليته فيكمل من حيث بها تع عن ذلك علوا كبيرا الاول
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال
العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع فى ان هذا المعنى ثابت للصفات فى انفسها
كذا فى شرح المواقف والثانى ملائمة الغرض ومنافرته فما وافقه كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما وان بالمعنى هذا العقل امر مدركهما العقل ولا تعلق بالشرع

بالشرع ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم فهذا الاختلاف على انه امر اضافى لا صفة حقيقية
والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين
كذا فى شرح المواقف ان فعله مخلوق لله تع كما هو مذهب الشيخ الاشعرى و
عدم حكم العقل بالاستقلال بالحسن والقبح ما عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال
ما ذهب اليه بعض اصحابه كامام الحرمين من ان العقل يوجد بقدرة العبد وارادته
على سبيل الايجاب دون الاختيار وقد بينا فيما سبق انه يلزم على المعتزلة هذا ايضا
فتذكر وبالآخر الانقسام الوضعى والوهمى هما اسمان فى الشائع لامر واحد وهو
المقابل للقسمة الخارجية المنقسمة الى القسمة بالقطع وهى القسمة بالالة النفاذة فى المنقسم
والقسمة بالكسر وهى ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والوضعية بان الاول ما يوضعه
الوهم جزئيا والثانى ما يفرضه العقل كليا والمراد التجويز العقلى بالوضعى كما فسر فى تعريف الكل و
والجزئى اى كل واحد من صفاته الحقيقية فسر قول المص صفاته واحدة بالذات بهذا
لئلا يتوهم من ظاهره ان الصفات متحدة بعضها مع بعض او ان الصفات الاضافية كذلك
وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز فما سبق القصد
والاختيار عليه يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كما ذكره الآمدى فيما اشار اليه الشـ
فى حدوث العالم حيث قال المعلول انما يوجد على التحوير الذى تعلق به ارادة الفاعل
المختار سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه ولكن لا يخفى عليك ان الشـ
على هذا التقدير امر على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم انما
توقف الشئ على نفسه الذى هو مخصص الدور او الدور والتسلسل ففى كلامه مسامحة.

ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات و توحدها الا ان في صورة الوحدة تحتاج
استنادها الى الموجب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون
القدرة مثلا متكثرة مستندة الى القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب
قلت فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتفصيل في القدماء مهم
ولا نشتغل هنا في الالهيات وبالجملة انجر الكلام في هذه المسئلة الى الاخذ بالاليق
والاحرى كما لا يخفى ثم تعرض الشارح لدليلها بقوله ولا يخفى اه قوله قلت لا حاجة في تعلق
القدرة الى ذلك حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل واورد عليه انه
يلزم على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المعدومات الغير المتناهية
بمعنى لا تقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المعدوم
وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لا القدرة
وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السواء واجيب عنه بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية انما هو
ذات الفاعل لا قدرته وارادته كما ان المؤثر في الافعال الايجابية ذات الموجب
لا صفة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة
وكيف يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة غير الذات اذ لو كان تعلق القدرة بالمعنى الذي
ذكره لا بمعنى تأثيرها واخراجها المقدور من العدم الى الوجود لا يستقيم قولهم ان
القدرة مؤثرة والارادة مخصصة فتأمل قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
دليل للحصر المستفاد من قوله الزيادة والنقصان في مخلوقاته اذ يعلم منه انهما ليس
لغيره ثم التقديم لتقديم الخبر ويكون النشر على غير ترتيب اللف ويمكن ان يكون دليلا لظاهره

لظاهره ويكون نشرا على ترتيب اللف فافهم قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على
التشكلات بالاشكال المختلفة لا يذكر ولا يؤنث زاد البعض الاخير لئلا ينتقض التعريف
بالجن والشياطين فانها وان كانت اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال
المختلفة على ما هو المشهور الا انها توصف بالتذكير والتانيث وهذا التعريف
هو ما ذهب اليه اكثر المسلمين مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وعند
الفلاسفة الملائكة عقول مجردة مخالفة للنفوس الناطقة بالحقيقة وذهب طائفة
من النصارى الى ان النفوس الفاضلة البشرية المفارقة عن الابدان قوله ذوو اجنحة متعددة
متفاوتة بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون او يسرعون بها نحو ما وكلهم
فيتصرفون فيه على ما امرهم كذا في تفسير البيضاوي قوله لكل واحد منهم مقام معلوم في
المعرفة والقرب والائتمار بامر من امره فمنهم المستغرقون في المعرفة والتنزه
عن الاشتغال بغيره كما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون
والمقربون ومنهم مدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى
به القلم الالهي لا يعصون ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا
فمنهم سماوية ومنهم ارضية قوله وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم
اتجعل فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض اه اشارة الى دفع ما توهم من
عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة من هذه الاية من الاعتراض عليه تعالى ومن غيبة بني
آدم بنسبة الافساد والسفك اليهم ومن الرجم بالغيب ومن تزكية النفس
والعجب وتفصيل الدفع على ما ذكره البيضاوي في تفسيره ان قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض و

وإصلاح ما هو يفسد فيها ويستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية وا
واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها و
استخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس
باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فإنهم أعلى مرتبة من أن يظن بهم
ذلك لقوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وإنما عرفوا ذلك بإخبار
من الله أو تلق من اللوح أو استنباط عما ركز في عقولهم أن العصمة من خواصهم أو
قياس لأحد الثقلين على الآخر وقوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الإشكال
كقولك أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج والمعنى منه الاستفسار عما رجحهم مع ما يتوقع
منهم على الملائكة المعصومين لا العجب والتفاخر وكأنهم علموا أن المجعول خليفة ذو ثلث
قوى عليها مدار أمره شهوية وغضبية يؤديان به إلى الفساد وسفك الدماء
وعقلية يدعوه إلى المعرفة والطاعة ونظروا إليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه
وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضي الحكمة إيجاده فضلا عن استخلافه وأما باعتبار
القوة العقلية فنحن نقيم بما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد
وغفلوا عن فضيلة كل واحد من القوتين إذا صارت مهذبة مطواعة للعقل
ومتمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والإنصاف ولم يعلموا أن
التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالإحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات
واستخراج منافع الكائنات من القوة إلى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف
وإليه أشار تعالى إجمالا بقوله قال إني أعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه رفع مقامه
قوله وأما ابليس الخ جواب للاستدلال على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك

في الاستخلاف

بترك السجود كما في قوله تعالى ما منعك ومع أنه منهم بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس ومع دليل تناول الأمر إياه في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا
بدليل استحقاقه الذم بترك السجود كما في قوله تعالى ما منعك ألا تسجد وتقريره أن ابليس
كان من الجن وما قيل من أن طائفة من الملائكة مسماة بالجن وكان منهم يأباه ظاهر الآية وتناول
الأمر للتغليب والحق أن لا قاطع في هذا البحث لا نفيا ولا إثباتا بل أدلة طرفيه ظنية والأقرب
لا يبتغي تشبثا في مثله من المسائل التي يطلب بها العلم واليقين من الحق شيئا كذا في شرح المواقف
والقرآن كلام الله غير مخلوق إن أريد به المعنى النفسي فعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه
قديما كسائر صفاته تعالى وإن أريد به الألفاظ والنظم المتلو فعدم خلقه بمعنى عدم دخل
أحد سوى الله فيه لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب وعلى هذه المدخلية مدار ... قوله من قال
إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وإلا فلا تكفير بالقول بخلق الألفاظ والحروف بمعنى حدوثها
وكذا لا تكفير في عدم إثبات صفة وراء العلم يسمى بالكلام النفسي نعم على ما قال به المصنف
كلام الأشعري يصدق عدم الخلق بمعنى قديما على القرآن بكلا معنييه على ما سيأتي
فالحنابلة ذهبوا إلى أنه لا يصح القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني في مقام
مقام النقض على شبهة ترافع نتيجتي القياسين المذكورين قلت ما بالهم يقولون
بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف لا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا إن الجسم
الذي هو مصحف مجلد مخلوق في الأزل بإرادته تعالى وإن كان هذا باطلا فتأمل وقيل إنهم منعوا
الخ كأنه أشار بقوله وقيل إلى ضعف هذا التوجيه بناء على أن منع الحدوث من الحنابلة في
مقام النقض من تدافع النتيجتين فلا ينفع منع إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي
رعاية للأدب فلا يكون واحد من القياسين مفيدا وحاصله كما على المتأمل

الشيخ من مخالفة الدليل اى الدليل الدال على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى
انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه الكلام النفسي الذي ذهب اليه اكثر الاصحاب
من قول الشيخ الاشعري الكلام هو المعنى النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة
والمفردات جميعا وان كان الكلام ان يكون كلاما باعتبار اشتماله على النسبة
لانها الجزء الاخير له وهو المتعلق بالافادة ويتصف بصفات الكلام من الاخبارية
والانشائية والصدق والكذب وغيرها شاع اطلاق الكلام على النسبة
كما شاع اطلاق القضية على النسبة الجزئية في الكلام النفسي على ما يظهر من مختصر
ابن الحاجب وشرحه للمص النسبة بين مفردين انشائية او اخبارية من حيث
يفاد من الكلام بالكلام اللفظي لا من حيث يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم
دون السامع واعلم انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر الخارجي
او للصور الذهنية فالكلام النفسي اذا كان مفاد الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجا
لم يكن الا الصورة العلمية في الاخبار واما في الانشائي فتحقق نسبة في الكلام غير
الصورة العلمية ظاهر فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الضرب والمخاطب
والمخاطب فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني لمجموع طرفيه وقد بين فيما سبق
في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقائم المتحققة بين زيد
في الواقع على ما يدل عليه عبارة المص في شرح المختصر مغايرة للنسبة القائمة بين زيد
وقائم المتحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي علم قائمة بنفسها بنفس
المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة الذهنية العلمية للنسبة الخارجية
من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث

اعلم بها

حيث انها صورة يعتبر مطابقتها لها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي
كلام نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات ولو كانت تلك النسبة
في الخبر عبارة عن الاخبار فقياسا على الطلبي والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس
المخبر لا صورته كالطلب القائم بنفسه بنفس الطالب ظهر كونها مغايرة للعلم
التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص بما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة لتصور النسبة اذ الاخبار
غير تصور النسبة الخبرية وهو ظاهر وح كان قولهم يفاد بالكلام اللفظي باعتبار ان
الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية كالطلب فان لفظ اضرب ليس موضوعا
لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام وطلب الضرب تقييدي فدلالته عليه التزامية
وهو ظاهر ولا شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته لكن بخصوصه
يقتضي تصور الطرفين وح كان المراد من قوله نسبة في الذهن بين مفردين ان لها
تعلقا بهما وليس الطرفان هما المفردان بل هما المخبر والخبر او الخبر كما ان الطرفين
في الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب واورد على هذا التوجيه
انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقولة الفعل فلم يكن ازليا
والحاصل ان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار اعني قيام زيد وللنسبة
التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة ههنا القائمة للنسبة
بنفسها بنفس المتكلم اي الصورة التصديقية والتصورية امر لا دليل عليه
بل الوجدان يكذبه وقال المحقق الطوسي في تجريده والنفساني غير معقول فالحق
توجيه ما ذكره الاشعري ما بجد التوجيهين المذكورين هذا ما اخذ مما ذكره بعض
المحققين من المتاخرين في تعليقاته على المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام

الكلام النفسي هو مبدأ لإيجاد الكلام وإظهاره وهو المعنى الذي يجده الشخص في نفسه
إذا أراد أن يأمر أو ينهى أو يخبر أو يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء فذلك
المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو فيه تعالى أمر واحد يتكثر أحد
الأقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قاله الماتريدية من أن الله تعالى له التكوين
أمر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق والإحياء والإماتة وغيرها بحسب
التعلقات والفرق بينه وبين العلم أنه لا بد أن يكون مع قصد الخطاب إما
مع نفسه أو مع غيره بخلاف العلم فإنه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
لصار كلاما نفسيا فتأمل فيه   والجواب أن ذلك الترتب إنما هو في
التلفظ لعدم مساعدة الآلة هذا يدل على منع صغرى القياس الثاني باعتبار منع
الترتب بخلاف ما ذهب إليه الأصحاب فإنه يدل على منعها باعتبار التركب من الحروف
وفيه تأمل تحقيقه أنه لا نفع للأشعرية في الذهاب إلى الكلام النفسي إلا ازدياد المؤنة لأن
التدافع المذكور في نتيجة القياس باق بالنسبة إلى الكلام اللفظي فكان الواجب
عليه على ما ذكره أن يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ
بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص لكان له وجه وأما التزام أمر في جواب
إيراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد ويجب الاستدلال والخصم
يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله أن يشار أقول إنما كان الواجب على الشيخ
منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب إليه المص لأن صغراه تمت بإثبات
الكلام النفسي فيبقى التدافع إلى الكلام اللفظي فيجب منع الكبرى بأن يقال لا نم أن
كل ما هو مركب من الحروف المرتبة حادث فإن كلامه تعالى من جنس الحروف ومع

ومع ذلك ليس بحادث لأن الترتب والتعاقب إنما هو في التلفظ لعدم
مساعدة الآلة وأما إذا لم يثبت الكلام النفسي فالقصور يكون ثمة بالنظر إلى
الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتب فيه تعالى ولا يخفى ما فيه بالنسبة إلى الكلام اللفظي وأما
النفسي كذلك يكون ثمة بالنسبة إلى الكلام اللفظي فإن الكلام اللفظي وإن كان
من جنس الحروف إلا أن الترتب والتعاقب فيه ليس إلا في التلفظ لعدم مساعدة
الآلة هذا لم تحتج زيادة مؤنة بحالة فتأمل   والأدلة الدالة على الحدوث كما أن
والتكلم من الكلمات متناسبة المعاني متناسقة الدلالة والإنزال والتنزيل فإنه موجب
للانتقال من مكان عال إلى سافل والمكان حادث والعربية فإنه يوجب كونه من موضوعات
العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا فإنه يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال
حادث فكذا موصوفه لأن محل الحادث حادث وكونه مسموعا فإنه حادث فيجب
حدوث محله وكونه معجزا فإنه يحدث بالقياس إلى المتحدى فيكون محله أيضا حادثا وكونه
ليس بمجتمع الأجزاء بل جزء منه منقض وجزء آخر مسبوق بالمنقضي ولا يخفى أن بعض ما ذكر إنما
يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية لا إضافات واعتبارات فتأمل
يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أعراضا سيالة اه قال بعض الأفاضل للشيخ
أن يمنع كونها سيالة في أنفسها لجواز أن يكون عروض السيلان إياها لعدم مساعدة
الآلة في التلفظ دفعة واحدة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقته لإبصار أشياء
كثيرة دفعة واحدة وهذا يخالف الحركة فإنها في نفسها سيالة وغير قارة هذا ولا يخفى
أن التعقل لفظا من جنس الحروف والأصوات لا يكون سيالة ولا يكون مركبا من أجزاء متعاقبة
ويكون أمرا واحدا فإنما بذاته تعالى ومنقسما إلى الكلمات والألفاظ المختلفة المركبة من الأجزاء

له في أن الصور على ما ذهب إليه كما لا يكون ثمة
بالنظر إلى الكلام هم

المعنى فيه ما يتعلق به كما لا يخفى من التلفظ متعسر فان لم يتم ما ذهب المصنف الافلا والزم ما
ذهب اليه المص امكن تصحيح مذهب الحنابلة به كما لا يخفى ‌ وهذه الصفة قديمة اى صفة
التكلم القديمة بذاته تعالى قديمة ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى فان الكلمات
غيره تعالى معلومة له تعالى وتعلق علمه تعالى بها ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلامه تعالى هو الكلمات التى
هى مؤلفة له تعالى بذاته فى علمه القديم بغير واسطة وكونها واسطة ايضا قائمة بذاته تعالى لان الشئ باعتبار
الوجود العلمى له تعالى يكون عين علمه تعالى به والفرق بينها وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود
فى علمه الازلى ان وجودها مرتبة فى علمه الازلى يتعلق صفة التكلم دون ديوان الحافظ فان
وجوده فيه يتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى لما علم انه سيوجد حافظ ثبت ديوانا كذا اوجد
ديوانه متعلقا فى علمه الازلى كسائر الممكنات وهذا الكلام الازلى خطاب متوجه الى مخاطب مقدر
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب
والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلاما ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجودا فى الازل فيكون المضى والحضور و
الاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال فى ورود بعضها
بصيغة الماضى وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كذا ذكره الشارح فى الرسالة
الجديدة وقال فيها وهذا الذى ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحنابلة من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب
الحنابلة ومن تبعهم وحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف او ما
يشتمل الاصوات والحروف والمعانى ولا ما هو المشهور عن الاشعرى من ان كلامه المعنى المغاير
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعرى كما يظهر بالتامل الصادق فى هذا فان قلت
ان الكلام النفسى له تعالى ان كان عبارة عن علمه تعالى بتلك الكلمات المؤلفة كان داخلا

داخلا تحت العلم وان كان عبارة عن تلك الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى لم يكن صفة له تعالى لان
الحوادث المعلومة له تعالى ليست صفات له تعالى قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة
له تعالى باعتبار وجودها العلمى وهو بهذا الاعتبار وان كان عين علمه بالذات الا انها غيره
بالاعتبار وهو كاف لكون التحقيق المذكور غير ما ذهب اليه الفلاسفة فان قلت ان الصفة
المصدرية لترتيب الكلمات اهى من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى غير هذه الصفات
المصدرية قلت يمكن اختيار الشق الثانى ولا يزيد الصفات بناء على ان الكلام راجع الى
العلم ومتحد معه بالذات ويمكن اختيار الشق الاول ويكون تلك الصفة القدرة اذ لا احتياج
الى صفة اخرى لترتيب الكلمات فى علمه تعالى ويكفى لاثبات صفة الكلام كونه مغايرا للعلم
بالاعتبار ومقصود الشارح اثبات الكلام بحيث لا يلزم منه شئ مما لزم على غيره فلا قدح
فى توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل يتاتى هذا التوجيه ايضا على القول بعينية الصفات فانه
رحمه الله وزيره وحرره فى الرسالة الجديدة مع انه قال فيها بعينية الصفات مع الذات
وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه من ان اطلاق المتكلم عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق للمشتق
للمشتق بدون قيام مبدا الاشتقاق وهو علمه بها قائما به وان جعل المتكلم مشتقا من
التكلم وهو بمعنى الصفة التى كانت مصدرا لتاليف الكلمات يرجع يرجع الى صفة القدرة
وكانت داخلة تحتها هذا واما ما قيل من ان القول بكلام الله هو الكلمات التى رتبها
الله تعالى فى علمه الازلى يستلزم تمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها
بحسب الوجود العلمى وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه تعالى اجمالى حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى
فى علمه فقد اجاب عنه بعض الافاضل بان كون تلك الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون
باعتبار ظهورها ووجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج

لكان بعضها مقدمة على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك
كما اشار اليه بقوله ولما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد
مشتمل على اقسامه فان قلت على ما ذكره الشارح يكون ازلية الكلام النفسي باعتبار الوجود
العلمي وكذا السماء النفسي والارض النفسي على ما ذكره الشارح يكون ازلية الكلام النفسي
باعتبار الوجود العلمي الانساني فلا اختصاص له بالكلام قلت لا شك في ازلية جميع الممكنات
بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها بحسب الوجود مع العلم بهو صفة واحدة بسيطة كما ذكره
الشارح الا انها باعتبار كونها صورة لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة المصدرة لتلفظها
في العلم كلام نفسي وباعتبار كونها صورة لسائر الممكنات علم بها ولا دخل لتلك في
هذا الاعتبار ولهذا الاسم سماء نفسيا وارضا نفسيا بل وجودا علميا او ماء او ورد
ان المعتزلة لم ينازعوا في ازلية جميع الحوادث باعتبار وجوده في ذاته تعالى ولا يصلح
ذلك للنزاع محتجا به ان الشارح لم يرد ان المعتزلة ينازعون في ازلية شيء من الحوادث
بحسب وجودها في علمه تعالى بل اراد انهم ينازعون في ازلية تلك الكلمات في علمه بحسب
تعلق تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى كسائر الكلمات ولذا لا يثبتون
الكلام النفسي فتأمل في هذا المقام فانه من مخار الاقدام   وليس كلام الله
الا ما رتبها الله بنفسه من غير واسطة فان قلت يفهم منه ان كلام غيره رتبه تعالى بواسطة
وهذا مبني على كون الفعل تابعا للمعلوم وليس كذلك بل هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو
مذهب الاشاعرة وصرح به الشارح في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم وفعليته
لا ينافي كونه تابعا للمعلوم فان العلم من حيث حكايته عن المعلوم لا يكون له اقتضاء
لوجود المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته

وارادته يكون له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا للفعل المعلوم لا ينافي كونه
سببا له وقد سبق نقل ذلك عن المحققين محمد شريح   وعلى ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لان كلامه تعالى هي الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة التكلم اذ العلم والمعلوم مختلفان بالحقيقة على القول
بان الحاصل ماهيات الاشياء ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف بالاعتبار
انه لو جرد ما في الذهن عن العوارض الذهنية والاعتبار والحاصل بحسبها كان متحدا
مع ما في الخارج فالاعتبار داخل في ماهية العلم على ما سبق فيرد عليه ما يرد على ما هو ظاهر كلام
متقدمي الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تعالى باعتبار انه وجود خارجي
لما هو كلامه وصفته ان من في اطلاق الكلام عليه باعتبار انه دال على ما هو كلامه فتأمل
فيه   فان المتجدد في تكون كلام الله الا ان التجدد به باعتبار وجوده الخارجي
يكون كما لو كان مكتوبا بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ومعنى هذا الانكار ان
ما بين هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها الحافظ في خياله باعتبار وجودها الخارجي
وهذا كذب فيكون معنى انكار كون ما بين الدفتين كلام الله انه ليست هي الكلمات
التي رتبها الله في علمه الازلي بصفة التكلم موجودة بالوجود الخارجي وهذا كفر
ليس في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت وضع الاسم بازائه
لمعنى فرع لتعقله ووسيلة لتفهيمه فاذا لم يمكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور
وضع اسم بازائه فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره الاعتقاد من جوز تعقل
ذاته فانه يمكن ان يكون له اسم بازائه فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره
في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف

فان قلت ان العلم والمعلوم ان المحققين ... متحدان بالذات على ما ذهب اليه المحققون ٩٩

عليه اذ يجوز تصور ذات ما في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته
ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز تصور ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع
لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع
وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار
معنى فيه انتهى قلت وذهب الامام الغزالي اه اشارة الى ان المصنف
لم يستوف المذاهب لتركه مذهب الغزالي بخلاف التسمية فانه تعرف
في المسيح فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظة الله يدل عليه قوله وتشكل بلفظ
خدا وتنكري وامثالهما في سائر اللغات على ان يكون المراد بسائر اللغات
ما عدا العربية في فيها الاعلام الموضوعة ويمكن ان يكون ان التسمية لا يجوز مطلقا
ولفظ الله ليس علما بل هو بمعنى المعبود اذ هو ماخوذ من الالوهية ويدل عليه قوله
فانه تعرف في المسيح والاولاية عليه الالاب اه فنادمن والمعاد هو مصدر او مكان
وحقيقته توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفنا
او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح
الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما تراه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد من علاقة البدن واستعمال الالات والتبري عما
ابتليت به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيه تسمية ما تراه الفلاسفة معادا
انما يتم على مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان وهو
الحق ويدل عليه قوله تعالى ارجعي الى ربك لا على مذهب القائلين بان الارواح موجودة
بحدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح بعد المفارقة وتلذذها

وتلذذها وابتهاجها بوجدانها متصفة بالكمالات وتالمها بتحسرها على فوت الكمالات
وهذا هو المعاد الروحاني الذي اثبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام الا انه
لا يجب الاعتقاد به ولا يكفر منكره ولا يصير من اهل البدع ومن ثم لم يدرج في المسائل الكلامية
بحيث لا يقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين والقران المستغني عن
ارادة تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات
ذلك الدين اولم ير الانسان الهمزة للانكار والتعجب والواو للعطف على جملة
مقدرة اي الم يتفكر ولم يعلم الانسان علم يقين انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين وفيه تقبيح بليغ لانكارهم الحشر حيث عجب الله تعالى منه وجعله تعالى افراطا في
الخصومة لان وزن الخصيم من اوزان المبالغة ومنافات لاعترافهم بالقدرة على ما هو
اشد في بدء الخلقة يعني ان انكارهم الحشر مستلزم لمنافات فاحشة بين انكارهم القدرة
على ما هو اهون وهو احياء الاموات مرة ثانية ولو كان من اجزاء بالية وعظام
رميمة وبين اعترافهم بالقدرة على ما هو اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث
من كتم العدم كما قال تعالى ولم يك شيئا ومقابلة للنعمة التي لا مزيد عليها وهي خلقه من
اخس شيء وامهنه وهو النطفة بجعل كونه بشرا مكرما كما قال ولقد كرمنا بني
ادم بالعقوق والتكذيب وضرب لنا مثلا اي امرا عجيبا وهو نفي القدرة
على احياء الموتى وتشبيهه بخلقه بوصفه بالعجز عنه من احياء الموتى ونسي خلقه اي
خلقنا اياه اي ترك التفكر في بدء خلقه ليدل ذلك التفكر على البعث فانه
لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث ثانيا فان كلا منهما احياء لجسد من مواد جماد
وفسر النسيان بترك التفكر اشارة الى ان النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان

بمعناه الحقيقي لكان الناسي معذورا بل انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه
بالنسيان لانه تركه كترك الناسي نسيانا كليا وقوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم استيناف لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي قوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة وهي انكار قدرة
الله تعالى على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما انكر من قبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة
عليه في نفس الامر فاذا قيل من يحيي العظام على طريق الانكار لان يكون ذلك مما
يوصف الله بكونه قادرا عليه كان تعجيزا لله تعالى وتشبيها له بخلقه في انهم غير موصوفين
بالقدرة عليه انتهى كلامه قل يحييها الذي انشأها اول مرة فان قدرته كما كان لا متناع
التغير فيه والمادة باقية على حالها في القابلية اللازمة لذاتها قال بعض الفضلاء في حاشيته
على تفسير البيضاوي يقال ان ابا نصر الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرأ هذه الاية
الكريمة كان يقول ليت هذا العالم الرباني يعني المعلم الاول ارسطو اوقف على هذا القياس
الجلي حتى اعلم بالعقول وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها فيعلم
اجزاء الاشخاص المتفتتة اصولها (وفصولها) ومواقعها ويعلم طريق تمييزها وضم بعضها الى
بعض على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى التي كانت فيها او احداث مثلها كذا
في تفسير البيضاوي وفيه اشارة الى دفع شبه المنكرين للمعاد الجسماني والى المذهبين
فيه كما لا يخفى على المتأمل والتميز وجوده في وقت آخر وعلى ذلك او شئ هو الاني (علم)
الموجود واحد لان الوقت ليس من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في
هذا الان هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما
يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه

كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد حكي انه
وقع هذا البحث بابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت
من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من
كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع لكن من المشخصات وعلى هذا ايضا بطلان ما استدل به في التجريد على امتناع
اعادة المعدوم من انه لو جاز اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان
عليه في وقت ويلزم التسلسل في الزمان فان هذا مبني على كون الوقت من المشخصات على
ما يدل عليه تفصيل الشارح الجديد لهذا الكلام حيث قال يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود المقيد بكونه
في هذا الوقت غير الموجود المقيد بكونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى (للمبتدأ) الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة و
الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا او (معادا)
من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد ولا اثر لما
اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه
لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء
من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان
سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل
انتهى قوله ولكن بسط في الحدوث امر يكون موافقا وشارحا له في

ثنا وان الوقت ...

بطلان

في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما فيه وذكر المثل المستانف لزيادة
التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في انتسابهما الى حيث
يظهر بطلان كون ب منسوبا الى آ او يكون متزاوجا في الحدوث والاستيناف
والاعذار بهذا الدليل على عدم انحفاظ وحدة الذات كي لا يخفى على المتامل وسيظهر
عن قريب ان شاء الله في قوله فهو نفس هذه الشبهة واخذ المطلوب في بيان
نفسه هذا مبني على ان ابن سينا لما ادعى البداهة في اصل الدعوى لم يبال بايراد
الكلام في مقام التنبيه على طريق المانع فان قلت لعل كونه منسوبا الى آ دون ج
مستندا الى شخصيهما المتمايزين لتخلفهما بالعدد على ما ذكره اجيب عنه بانه
ينقل الكلام الى الشخصين بانه لم كان ب عين شخص آ دون شخص ج
قوله واذا كان المحال لان الاثنان هما الوجود السابق والوجود اللاحق او
الوجودان والعدم والاول اظهر بالنسبة الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير
بين الموجود السابق والموجود اللاحق ويشير الى الثاني قول الشارح في تعليقاته على شرح
التجريد حيث قال فيها لبيان محصول هذا الدليل ان العدم عبارة عن فقد الذات
وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ الذات
حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية
له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين الشبهة التي وقع النزاع في امكانها
وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة انتهى واعلم انه
ينبغي في هذا الدليل الاستدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم بصحة العود بنا

العود بناء على ان المعدوم لا هوية له كما قرره المتاخرون اذ يرد عليه وجوه
الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود
لكن المعدوم ليس بهوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه
الثاني النقض بان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على ان
المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم من العقل اصلا مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
صحيحة مطابقة لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث
المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها
العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود لجواز وقوعه بناء على الغافل عن ان
يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا قال الشارح في هذا البحث لقائل
ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم ان لا يوجد الحوادث
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخره فالحق ما ذكره الشارح
من محصل الدليل وحاصله ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض انه ليس اولى
من نسبتها الى المبتدأ المفروض بعينه انه هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستانف
هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم
يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق ان يقال كما لم يصح الحكم
على المستانف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي
كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستانف
انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين
الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد

ما معادهم

منها ليس الحكم بانهم

وما ابرز

اولا يكون واحد منهما معادا وايضا ابطال الاول يتعين الثاني قيل ان اعادة المعدوم نظير
الطفرة فان اعادة المعدوم كالطفرة في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد
تعلقه بمكان الثالث مثلا من غير ان يحصل تعلقه بالمكان الثاني ممتنع بالبديهة كذلك
تعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين
الزمانين ممتنع هذا وفي قوله من غير ان يحصل تعلقه بالذي بين الزمانين اشارة الى انه لو حصل له
تعلق بالزمان الذي بين الزمانين اشارة الى انه كما حصل له اما باستمرار وجوده
او ذاته على ما هو راي المعتزلة لم يكن في ذلك التعلق استحالة فتامل فان استمر
موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة استمرار الوجود اشارة الى كون الذات
محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت اشارة الى انحفاظها من حيث الذات
كما هو راي المعتزلة واتحادها مع صورة الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عليه اي
بعد التجريد عن العوارض الذهنية يكون عين الشخص الخارجي وليس المراد انه بعد التجريد يكون عين
الشخص الخارجي لو جرد ويكون هو ايضا عن المشخصات الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية
المجردة حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد من ان كون الموجود
في الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بالعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا يقتضي
كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض
فان هذا المعنى مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك بل المراد به مطلق المدرك
فيشمل الخيال فان قلت فلم لا يحمل على النفس لاندفاع الاعتراض قلت فيبقى
الخفض اما حفظه بحسب وجوده في الخيال وح يرد الاعتراض فالحق في الجواب
ما ذكره ذلك البعض هنا كرم ان الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان آ في

في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمرارها في الخارج ولا ينفعه كونها في الذهن محفوظة
نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم حفظ الذات واستمرارها في الخارج ولا ينفعه كونها
في الذهن بان ب كان آ واما ان ب كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات
مفقودة في الخارج فليتامل انتهى وايضا كان المعدوم موجود اه يعني اذا فرض
هذا المبدأ موجودا في الذهن وقت كون المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجودان
الذهنيان متشاركان في جميع ما يمكن فيه الاشتراك فلا يكون الحكم بان احدهما
هو ما كان موجودا في الخارج سابقا دون الآخر اولى من عكسه وح لا يكون الحكم
بان المعاد المفروض وجوده في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج اولى من الحكم على
المثل المستأنف بانه كذلك فتامل واورد عليه ان اللازم اه محصل الايراد
ان زمان العدم تخلل بين زماني الوجود فالوجود في الزمان الاول وان كان متحدا
مع الوجود في الزمان الثاني الا انه يغايره بالاعتبار فيحصل للعدم المتخلل طرفان متغايران
بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتغايرين بالذات وانما قررناه هكذا مع
ان الظاهر في تقريره هو انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان متغايران بالذات
يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم على الآخر ليطابقه الجواب بقوله ولا يخفى ان
ان معنى تقدم الشيء مطلقا اه فان محصله الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم
بينهما لانهما اذا كانا متحدين بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه
تقدما زمانيا وهو بديهة العقل كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا
كما في صورة الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السؤال
على ما هو الظاهر فالجواب المطابق هو ما ذكره في تعليقاته على الشرح الجديد

ثانيا سابقا ح

وهو ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص
لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى
الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة
الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا
فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام حق سواء
كان الوجود الخاص بالشيء عين تشخصه كما حققه سابقا ونقلا عن الفارابي
او لازما له لانه اراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا
يتحصل بدونه بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل
الوجود مع بقاء الذات لا مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج
طرا بانه في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات
بعينها فان قلت هب ان الوجود واحد لكن كان هذا الشيء موجودا به في زمن
فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت ان الموجودية
وكون الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح به بعض المتاخرين في تعليقاته على
حاشية التجريد ووجه عدم مطابقة الجواب الذي ذكره للسؤال الظاهر ان السائل الشفاء قائل بان
معنى التقدم ذلك لكنه يجوز الوجود بين شيئين فيحتمل ان يكون مراد الاستدلال على
ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان حتى على الحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه
بالزمان كما يحكم بتقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور فلو جاز ان يكون
لشيء وجودان لتوقف في هذا الحكم ولم يبادر فيه لانه يجوز ان يتقدم شيء باحد

الوجودين

باحد الوجودين على نفسه بالوجود الآخر فمحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذين
يدل على وحدة وجود شيء واحد فقوله معنى تقدم الشيء الخ اما تمهيد له واما اشارة الى
جواب ايراد ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم
بين العوارض الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة في الحالين انتهى ويفهم
من تقرير بعضهم لهذا المقام ان قوله ولا يخفى الخ جواب بتغيير الدليل حيث قال اولا
لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله
ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات المقدمة الممنوعة وهي تخلل العدم بين التشخص
ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان ففيه نوع اضطراب
والاولى في تقرير السؤال والجواب ما ذكرناه اولا هذا ولقائل ان يقول كما يجوز تقدم
الشيء على نفسه تقدما ذاتيا عند تغاير الجهة كذلك يجوز (قيل) في التقدم الزماني فتامل اقول
ويمكن ان يدفع بان اللازم من تقريره في الدليل تقدم الشيء من حيث الذات لان
الذات لما موجودة في الآن الاول والثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجدي الاختلاف
الذهني لا يوجب الاختلاف الذاتي واعلم ان ابن سينا لما ادعى بديهة الحكم لم يبال
بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولم لا يكون
الوجود نفسه معادا ويكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا
فيكون ليس هناك وقتان ولا وجودان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه
معادا ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يتحقق اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه
هو الاول انتهى ولقد فصلت الكلام في اعادة المعدوم بنوع تفصيل فلا نطيل ولكن بعون الله
فافهم ذلك لا بقاء وجه الامر بالفهم ان الايراد المشار اليه الى آخره

هذا الكلام يدل على ان ابن سينا كان معترفا بنبوة النبي صلعم ومصدقا بجميع ما جاء
به ولاينافي هذا ابطاله لمطالب الفلاسفة المخالفة لقوانين الاسلام فانه حكاية الكفر ليس بكفر
نقل عن الامام اليافعي ان ابن سينا تاب في اخر عمره ورد المظالم وحفظه وكان يختم
في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن فيها   ملا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية دفع لتوهم بعض معاصريه حيث قال كون المعاد الجسماني معتقدا
خاصا لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ
في الشفاء حيث قال ان الحق يستلزم حبسهما وقد اعطانا النبي عم من الوصف له
وروحاني ونحن نثبته ووجه دفعه ظاهر بعد التامل في الشرح والى هذا ان القائلين بالمعادين
معا جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الحكمة الى الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين الشريعة
والحكمة بضم مسئلة من الشريعة الى الحكمة فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد
الجسماني ليس من مسائل الحكمة والفلاسفة   والحكمة في الحساب اه دفع لما يقال ان المحاسبة
للاعمال انما يكون لمعرفة كميتها وهي معلومة له تع فيكون المحاسبة عبثا ووجه الدفع انا لا نسلم
ان فائدتها معرفة الكمية بل الحكمة والفائدة ما ذكره الشارح   لقوله تع اعدت للمتقين
واتقوا النار التي اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن
المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى خلاف الظاهر فلا
يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا اي دالا على وجودهما
دلالة ظاهرة   والجواب منع امتناع الخلاء اه اشار للشق الثالث بمنع
بطلان ما يلزم على تقديره بناء على اقتضاء البسيط الكروية على ما زعمت الفلاسفة
وتماس الكرة الكرة انما يكون بنقطة ووجه هذا الدفع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة والادلة التي
المنع برا

نا القرآن ح

نا والفلسفة برا

نا اصحاب الجنة ح

التي ذكرها لامتناع الخلاء فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله وعلى تقدير
التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم اخر وادلة الكروية لا يتم حتى يقال ان الجسم الاخر
ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقوع الفرجة لازم البتة والحاصل انه يجوز وجود عالم
فلا ينافي وجودهما الان لما ذكره ارباب الارصاد في هيئة الافلاك وحركاتها ولذا
قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تع وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن هذا العالم   قلت اذا
كانت الجنة فوق السموات السبع اه فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب
الارصاد في كيفية تقدير الافلاك التسعة قلت فيما ذكروه شكوك واوهام على
بادراكه برا انهم ما اثبتوا الافلاك بالاكثر لتسع حركات في بادي الراي ولا احتياج للحركات الا الافلاك
التسعة بل يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك السبعة للكواكب السبعة نفس واحدة وتصدر عنها
الحركة اليومية ويكون الثوابت مركوزة في تحت المنطقة الى فلك زحل ويكون
حركتها مستندة اليه هذا ينافي ما ذكره الشارح بقوله تع وسع كرسيه السموات اذ يجوز
ان تكون الجنة فوق الكرسي تحت العرش الا انه تعرض لما اتفق في رد شبهة المعتزلة فان قلت
لا ينافي وسعت الكرسي للسموات والارض وسعته للجنة ايضا فلكون فوق السموات
والارض وتحت الكرسي قلت يا باه ظاهر قوله عم سقف الجنة عرش الرحمن   وقال
النووي في شرح صحيح مسلم ان اطفال المشركين في الجنة وهذا هو الصحيح فان النووي
استخرجه من الاحاديث الصحيحة الدالة على ما نقله الشارح ههنا واما حديث
الوائدة وقال معنى قوله عم الوائدة والموؤدة في النار القابلة التي كانت تستر
الولد في الارض والموؤدة لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين

بن حجر في شرح المشكاة واجيب بمنع دلالة على العموم في الاشخاص والاحوال في شرح
المواقف والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه والجواب
عنه اجمالا ان دليلكم [illegible] في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عاما في الاشخاص والاوقات
ودليلنا في الاثبات لا بد ان يكون خاصا فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص
ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة فمذكورة في
التفسير الكبير جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اهمال بعض الادلة المتعارضة ان امكن الجمع وهو
ممكن هنا بتخصيص الادلة الدالة على النفي بالكفار ويندفع التعارض ح وهذا هو الشفاعة
الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به ويدل عليه ما روي ان المؤمنين يأتون للشفاعة
الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة
فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني
ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع واسأل تعط فارفع فاثني
على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة ما بقي في النار الا ما قد
حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
قال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم صلعم وقد يقال ظاهر هذا الحديث مشعر بان شفاعته لجميع
الناس فيقال امتي امتي على ما روي في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته فلا
يجاب بان شفاعته في الظاهر للامة خاصة فيهول سائر الناس حقيقة اذ يرد عليه
انه كيف يتباعد سائر الانبياء عن شفاعة اممهم فالحق ما اجيب به من ان الانبياء لم يتباعدوا
من نفس الشفاعة اي تباعدوا من البداية بها فرسولنا بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة
المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه عم قال انا سيد الناس يوم القيمة ولا فخر وذلك

وذلك لان شفاعة الانبياء لامتهم انما فتح بشفاعته عم لامته اولا
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا تعرض عليها ارواحهم بها ايقاظا عرض الامام الاسارى
على السيف اذا قتلهم به وغدوا وعشيا اي في هذين الوقتين يعذبون وفيما بين
بينهما الله اعلم بحالهما فاما ان يعذبوا بجنس آخر او ينفس عنهم ويجوز ان يكون عبارة عن الدوام
كذا في الكشاف وعطف قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
يدل على ان الاول قبل يوم القيمة والاية في حق الموتى في ذلك الا عذاب القبر والمراد
بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر
ونكير ثم الاحياء للحشر وهذا هو الشائع المستفيض بين المفسرين قالوا والغرض من ذكر
الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب
التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يعترفوا بذنوبهم
في هذه الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في
الدنيا والاحياء في القبر وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين لان مقصودهم ذكر الموت
الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فلهم منها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذا التفسير
يثبت الاحياء في القبر صريحا بالاحياء فيه قائل بالمسئلة والعذاب فقد ثبت ان الكل حق
واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهر
وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر فح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر
فيرد عليه ان الاماتة انما يكون بعد سابقية الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة
وايضا هو قول شاذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين الصبيان يسئلون
ويدل عليه تلقين النبي صلعم لابنه ابراهيم من عالم الملكوت ثم الملك وانا

والثاني للمبالغة فهو اعظم من الملك فالملك عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب
الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وذلك لان التصديق من الله
تعالى انما يحصل به ومثال الترك ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
عليه ففعل فتحدوا فانه معجز دال على صدقه وليس فعل الله ثم فان عدم خلق القدرة على
ذلك ليس فعلا بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على ان الكف صفة او ما
يقوم مقامه من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله تعالى
الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فلا يدل على التصديق وهو بمنزلة التصديق
من الله تعالى   الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة   الرابع ان يكون
مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان
كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل بان دعا الله تعالى فاظهره الله فيكون ظهوره دليلا على صدقه
وان لم ينزل منزلة التصريح بالتحدي   لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديق الله تعالى اياه
فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة قيل عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعد
الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا من
الاصحاب ولو خر ميتا في الحال فالقاضي بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب
وصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب
وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف الضب   وسيرته المطهرة
اه اشارة الى طريق اهل البصيرة في اثبات نبوته عم والاول طريق العوام
على وجوب عصمتهم فيما دل المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في ذلك عقلا لادى الى ابطال المعجزة وهو باطل   فهم معصومون عن تعمده لم يخالف

دلالة عم

لم يخالف فيه الا الحشوية وهي عندنا مستفادة من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح   لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية يرد عليه انه يلزم اخفاء الدعوة وايضا ينتقض بدعوة ابراهيم عم وموسى عم
قلت لا يخفى ما بين اوله واخره في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون
الاخير مذهبه ومختاره وان كان مخالفا لما دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول الكلام
او توجيها لمذهب الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده فتامل   وعلى هذا
اه على ان المراد بالافضل اكثر ثوابا   وهم الذين قال الله تعالى فيهم كانوا الفا وثلثمائة
او اربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلعم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم
وكان يوم جالسا تحت سمرة او سدرة بالحديبية   على يد المؤمن المتقي اسم فاعل من
قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عما
يضره في الاخرة وله ثلث مراتب الاولى التوقي عن العذاب المخلد بالتبري عن الشرك وعليه
قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يوثم من فعل او ترك حتى الصغائر
عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع والمعني بقوله تعالى ولو ان اهل القرى
آمنوا واتقوا   والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره
وهو التقوى الحق المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته كذا في تفسير البيضاوي   والدليل
على حقيقتها قصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب
وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات
لزكريا عم او ارهاصا لعيسى عم مما لا يقدم عليه منصف كذا في شرح وكذا
احضار آصف عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هو سيرة الشارح

عدم اظهارهم

الحقيقة عم

حقيقتها بل

المواقف

لم يكن معجزة لسليمان عم اذ لم يظهر على يده مقارنا للتحدي   واعلم ان مسئلة
الامامة ليست من الاصول بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين
لقوله عم من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية لا على الله تعالى كما زعمت المعتزلة و
الشيعة   لقبه النبي صلعم بذلك روي انه عم لما رجع رسول الله صلعم وسعى رجال
الى ابي بكر رض ليلة المعراج السري به اخبر قريش القصة فتعجبوا استحالة
وارتد ناس ممن آمن به صلعم وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك
يزعم انه اسري به الليلة بيت المقدس وجاء قبل ان يصبح قال ان لا صدقه
بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق   والحق عند الجمهور نفيها اي نفي
النصوص والا لاظهروه حين المنازعة وانقادوا له على ما هو عادتهم من انقيادهم
لنصوص الكتاب والسنة وكيف يعتقد في حق الصحابة رضي الله عنهم مخالفة النصوص
واجماعهم على خلاف نص رسول الله صلعم وما نسبوهم في انهم لم يظهروا نص رسول الله صلعم على علي
تقية فاسد لان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والتسلط في الامور الدينية
وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين سبطا رسول الله
صلعم ولداه والعباس مع علو رتبته كان معه لما روي انه قال لعلي امدد يدك لا بايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك
اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي
والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر رضي الله عنه
فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء

الوزراء واحتج عليهم بقوله الائمة من قريش فظهر انه لو كان امامة علي رضي الله عنه نص
لاظهروه وما رجعوا مع ابي بكر رضي الله عنه واما توقف علي رضي الله عنه في سنة اشهر فانما كان
لغاية دهشته بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة حزنه على موته عم فان الصحابة
رضي الله عنهم دهشوا بعد موته عم حتى روي ان عمر رضي الله عنه كان يقول من قال ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم توفي وما كان محمد لم يمت بل انما غاب كما غاب موسى عن قومه وكان
لا يقدر احد ان يقول عنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي وما كان عثمان الا يبكي
ويتحير وكان علي لم يتكلم احدا من شدة الحزن وما صعد ابي بكر الصديق رضي الله عنه على منبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا عمر اما سمعت قوله تع انك ميت وانهم ميتون فسكت وقال
كاني لم اسمع بهذه الاية الى الآن ثم تلى ابو بكر رضي الله عنه قوله تع وما محمد الا رسول قد خلت
من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فتنبه الناس فتذكروا عنهم التحير
ولما مضت ستة اشهر على علي رضي الله عنه وسكن حزنه اجتهد وعرف ان خلافة
ابي بكر حق فبايعه علي رضي الله عنه وفضل امامته مجمع عليه روي انه تخلف عن بيعة
ابي بكر رضي الله عنه علي والعباس مع مقداد وزبير فارسل اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال ابو بكر
للصحابة هذا علي لا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم فان
رايتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين
فقال بالعشاء فيها وان كان لمحمد وجه قومه وان كان عمر انه اراد وان كان
البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر بعينه تتابع الحق وان
كان مراده في تقريحه رضي الله عنه حين الجمع لبيعة الاشارة الى ان يكون المتابعة بلا
[illegible] ثم عمر الفاروق يفرق بين الحق والباطل برايه الصائب فانه وافق

حكم الله قبل نزوله منها ما روي ابن عباس رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا
فدعاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال
لعمر رضي الله عنه قضى لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق
اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه فضرب عنق المنافق
حتى برد فقال هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى
الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت الاية فقال ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك
ومنها ما روي انه ع م لما دخل المسجد الحرام ذهب بعمر الى مقام ابراهيم فقال الا نتخذه
مصلى فقال ع م حتى يجيء امر الله فنزل قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ومنها
ما وقع في قصة اسارى بدر فان صيغة افضل موضوعة للزيادة
في معنى المصدر ... وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة
النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر والزيادة المعتبرة في حقيقة التفضيل هو الزيادة
في فرد من افراد المصدر ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو
اعلم من زيد في الطب كذا ذكره الشيخ في تعليقاته على شرح التجريد وفيه نظر اذ قد صرح
صاحب المفتاح في بحث تعريف اللام ان الاجماع واقع على ان المصادر الغير المنونة
موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فالقول بان المصدر المعتبر والمشتقات بمعنى الفرد
المنتشر خلاف ما عليه الاجماع فالخلاف في ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر كما اختاره
الشيخ او الطبيعة من حيث هي هي كما اختاره سيد المحققين قدس سره فيما عدا المصادر

اي للطبيعة بل

في المفتاح

المصادر المذكورة وح يوجه اطلاق الافضل على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب بانه اذا اتصف
شخص من الفضل بالزيادة اتصف الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة لان اتصاف فرد شيء
بصفة مستلزم لاتصافه بها ولا ثانيا اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب والادب علم صدق
ان زيدا زائد على عمرو في العلم وان سلم ان اتصاف فرد بالزيادة مستلزم لاتصاف
الطبيعة بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي هي لان الزيادة الناشية
من قبل فرد قلت ان المصرح به بينهم ليس الا كون الافضل موضوعا للزيادة في مدلول مصدره
مطلقا لا الزيادة المخصوصة الناشية من الطبيعة ومن يدعيها فعليه البيان والاكثر
فيه دفع ما اورد عليه من ان اتفاق المسلمين على تفضيل الصحابة على بعض ومنع كل من اطلاق
الافضل على غير ما اعتقده افضل غير مستقيم على تقدير ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في
نفس ... ما وجه الدفع على ما في حواشي التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب
لا الافضلية بالمعنى الذي يتوهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي في كثير من
الفضائل بل في اكثر الفضائل وعن محمد بن حنيفة انه قال قلت لعلي من افضل الناس بعد النبي صلعم قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخفت ان يقول ثم عثمان رضي الله عنه فقلت ثم انت فقال
اما انا فاحد من المسلمين وقد بين على رجلا يفضل ابي بكر ثم عمر على منبر الكوفة ... ومن
اراد تفصيل ما يتعلق بالخلفاء الراشدين المهديين رضوان الله عليهم اجمعين فعليه
بكتاب الصواعق في الرد على الرفضة والزنادقة للشيخ الامام افضل المحدثين
من المتاخرين ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وصبحه في اعلى غرف الجنان فتوحه
فانه بين فيه بيانا يرتفع منه شبهة هؤلاء الاراذل الذين يدعون انهم شيعة
علي حاشاهم عن ذلك انما هم شيعة ابليس فانه استولى على عقولهم

نافي ان قلت ح

وفي الخلاصة

تفضيل

بعد النبي صلعم

واضلهم ضلالا بعيدا قاتلهم الله انى يؤفكون فالحمد لله الذي جعلنا ممن الفى محبة الصحابة
في قلبه اذ صح ان الله اذا اراد الخير باحد القى في قلبه محبة الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين ولقد كتبت هذه النسخة الشريفة على خط مؤلفه افضل المتاخرين
واكمل المحققين المحدثين حيدر الكردي الحسين اباذري اسكنهما
الله بحبوحة جنان بلطفه الابدي وانا المذنب المحتاج
الى مغفرة ربه الغني مصطفى بن حسين بن حسين بن سليمان
المغفور لهم الى رحمة الله الملك المنان
والى شفاعة نبيه محمد عليه
افضل الصلوات وعلى
آله ما طلع الشمس
المشرق و
حال اللوان

وقد وقع الفراغ في سنة خمسة ١١٠٥ وخمسين والف في شهر رمضان
في قرية ... كردستان التي هي المسماة بالماوران في مدرسة ابراهيم ... بن حيدر
الصفوي صانهم الله وممن تبعهم واحشرهم بشفاعة نبيه المصطفوي